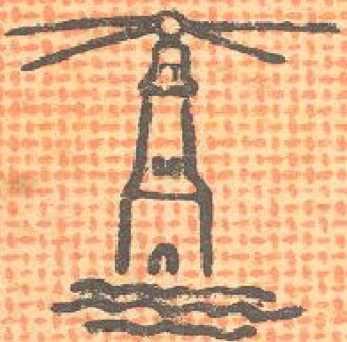
المكتبة
الاجتماعية

نظريات ومذاهب اجتماعية

دكتور
السيد محمد بدوى

١٩٦٩

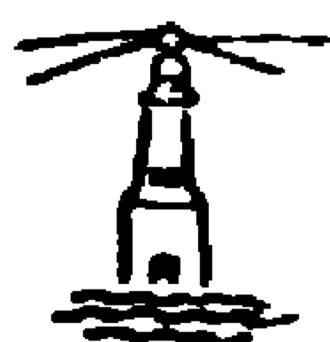


دار المعارف بمصر

نظريات ومذاهب اجتماعية

الدكتور
السيد محمد بدوى
أستاذ علم الاجتماع
جامعة الإسكندرية

١٩٦٩



دار المعارف بمصر

مطبعة معهد دون بوسكو
ت : ٢٧٥٩٣ اسكندرية

الاهــــداء

إلى تلاميذى الاوفيـــاء ...

الذين أوحوا إلى بفكرة إخراج هذا الكتاب

تقـــديم

يضم هذا الكتاب بحوثاً ودراسات نشرت ، فى سنوات متتالية ، فى المجلات والدوريات العلمية . ومنها ما قدم لمؤتمر علمى ، أو ألقى فى موسم ثقافى لجامعة عربية وهذه البحوث على اختلافها تكاد تكون وحدة متصلة الحلقات من حيث التدرج فى مفهوم النظرية الاجتماعية . وعرض المحاولات التى أدت إلى تدعيمها فى تسلسل تاريخى .

ففى الفصل الأول تكلمنا عن محاولة ابن خلدون ، واهتممنا بجانب هام من الجوانب العديدة التى وردت فى «مقدمته» الخالدة ، وهو الجانب المتصل بما نسميه اليوم « بالمورفولوجيا الاجتماعية » . وحاولنا أن نبين أن ابن خلدون قد فهم الدراسة المورفولوجية للمجتمع . وأن جزءاً هاما وأساسياً من البحوث التى وردت فى « المقدمة » يتصل ببيان أثر البيئة وخصائصها فى النظم الاجتماعية.

ومن الغريب أن البحث العلمى فى الظواهر الإجتماعية ظل بعد ابن خلدون بعيداً عن تفكير الفلاسفة والعلماء طيلة قرون عديدة . حتى جاء القرن الثامن عشر ، فظهر فيه مفكرون من أمثال منتسكيو وكوندرسيه يعتبرهم البعض من رواد علم الاجتماع الحديث . لذلك فان الفصل الثانى يتعرض لمحاولات المفكر الفرنسى كوندرسيه ، الذى عاصر الثورة الفرنسية ، ويهتم على الخصوص بشرح نظريته عن « تقدم العقل البشرى » . وقد كان كوندرسيه يؤمن بأن التقدم « ضرورة » أما التدهور أو الانتكاس فهو « عرض » .

وتقدمت النظرية الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر . وتشعبت نواحى البحث فى أسس الحياة الاجتماعية : هل هى أسس « سيكولوجية » أم

« بيولوجية » ؟ فتعرضنا فى الفصل الثالث لشرح آراء واحد من أعلام المدرسة السيكولوجية وهو جبرييل تارد ، وقمنا بتحليل نظريته الأساسية عن نشأة الظواهر الاجتماعية ، كما وردت فى كتابه « قوانين التقليد » .

أما الفصل الرابع فكرسناه للنظرية البيولوجية كما وردت عند الفيلسوف الانجليزى « هربرت سبنسر » . الذى تأثر فى دراسته للمجتمع بالآراء التطورية التى أذاعها مواطنه « داروين » .

وفى الفصل الخامس تكلمنا عن أحد أعلام علم الاجتماع الألمانى وهو « فرديناند تونيز » ، وشرحنا نظريته فى علم الإجتماع الشكلى ، التى وضع فيها ثنائيته المشهورة عن التفرقة بين « الجماعة » و « المجتمع » . فالجماعة ، وأساسها الوحدة الدموية ، تبرز فيها التلقائية والإندماج والتعاون — أما المجتمع فهو وحدة مصطنعة تقوم على التنافس والأغراض النفعية .

ويكاد الفصل السادس أن يكون تجميعاً وتلخيصاً ونقداً للفصول الخمسة السابقة . إذ نتكلم فيه عن « الأسس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث » ، ونستكمل به تلك الجولة التى قمنا بها عبر التاريخ لنتتبع تطور النظرية الاجتماعية .

ونبدأ فى الفصل السابع عرضاً لبعض التطبيقات الهامة فى الدراسة الاجتماعية فنتكلم فى هذا الفصل عن « أصول المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق » ، محاولين أن نبين كيف حاول المنهج « الاجتماعى » أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى . .

وفى الفصل الثامن نتكلم عن « القانون والجريمة والعقوبة » كما وردت فى التفكير الاجتماعى الفرنسى ، ونبين على وجه الخصوص كيف اهتمت

المدرسة الفرنسية بنقد نظريات المدرسة الإيطالية التى تزعمها لومبروزو ، ثم نوضح قوانين تطور العقوبة كما شرحها دوركيم .

وفى الفصل التاسع عالجنا مسألة العلاقة بين « السحر والدين » التى شغلت أذهان الباحثين الاجتماعيين وخاصة عند الشعوب البدائية . وعرضنا نظريات مختلفة مهتمين ببيان أوجه الضعف فيها ، ثم خلصنا من بحثنا إلى أن السحر والدين ظاهرتان منفصلتان لا تتصل إحداهما بالأخرى لا من حيث النشأة ، ولا من حيث الأسس النفسية التى تفسر كلا منهما .

وفى الفصل العاشر تكلمنا عن الصلة بين « الفن والإخلاق » ، وبينا كيف يرتبط الفن والأخلاق بعلاقات متشابكة حتى ليصعب أحياناً أن نفصل بين حدود الفن وحدود الأخلاق .

أما الفصل الحادى عشر والأخير فقد كرسناه للكلام عن « الأسس الانسانية للحضارة العربية » . وهكذا نكون قد بدأنا الكتاب بفيلسوف ومفكر عربى هو « ابن خلدون » واختتمناه ببيان فضل العرب من فلاسفة وعلماء وأدباء على الحضارة الانسانية .

ونرجو أن يكون الكتاب ، على هذا النحو ، ذا فائدة للدارسين للعلوم الاجتماعية فى الجامعات العربية ، وأيضاً للمثقفين الذين يرغبون فى التزود بمعرفة جوانب هامة وطريفة من جوانب الفكر الإجتماعى .

والله نسأل أن يوفقنا لما فيه خير العلم ونفع المجتمع .....

الاسكندرية فى يونية ١٩٦٩

السيد محمد بدوى

الفصل الأول

المورفولوچيا الاجتماعية
وأصولها المنهجية عند ابن خلدون

المورفولوجيا الاجتماعية

وأصولها المنهجية عند ابن خلدون(١)

١ – تمهيد وعرض لخطة البحث :

اتجه تفكير ابن خلدون أول ما اتجه إلى دراسة العوامل والظروف التى تصاحب الانحلال السياسى وتدهور الامبراطوريات وأفول نجم الدول، وأراد أن يكتب تاريخ الدولة الإسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الملاحظة المنهجية والدراسة الموضوعية . غير أنه رأى بثاقب نظره أن كتابة التاريخ لا تستقيم إلا إذا سبق ذلك دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التى انبعثت منها حوادث التاريخ . وحين اقتنع بذلك شرع فى كتابة « مقدمة » لمؤلفه التاريخى الكبير . وأصبحت هذه المقدمة فيما بعد أشهر ما كتب ابن خلدون لأنها وضعت أسس « علم العمران » أو علم الاجتماع كما نسميه اليوم .

ومن البحوث الأساسية التى تشتمل عليها هذه المقدمة الخالدة دراسة الظواهر التى تتصل بالبيئة ، سواء أكانت بدوية أم حضرية ، وأثر حياة البداوة أو الحضارة فى طباع الناس وعقلياتهم ، ودراسة العوامل التى تسمح لبعض الشعوب بالتفوق على غيرها .

ومن الغريب أن علماء الغرب لم يفطنوا إلى القيمة العلمية لتلك البحوث الأصيلة إلا منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فعكفوا على دراستها دراسة دقيقة ، وكتبوا عليها التعليقات والشروح التى تفيد كلها

---

(١) ألقى هذا البحث فى مهرجان ابن خلدون الذى نظمه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة فى المدة من ٢ الى ٦ يناير ١٩٦٢ .

بأن ابن خلدون كان رائداً الكثير من علماء الغرب فى ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد . وكتب الأستاذ « جاستون بوتول » أن ابن خلدون قد أبدى من الآراء ما جعله مبشراً بالأفكار الاجتماعية الحديثة وعلى الأخص تلك التى نشرها منتسكيو فى أوروبا (١) .

وتتضمن هذه العبارة أن جزءاً هاما وأساسيا من البحوث التى كتبها ابن خلدون فى المقدمة تتصل ببيان أثر البيئة وخصائصها فى النظم الاجتماعية . ذلك أن «منتسكيو» قد اهتم ، على وجه الخصوص ، بعلاقة القوانين والنظم بالبيئة والمناخ وأعمال السكان ، ويرى علماء الغرب أن أصالة هذا المفكر الفرنسي تكمن فى تلك الأفكار الأساسية التى ضمنها كتابه « روح القوانين » .

ولذلك فإن هدفنا الأساسى من هذا البحث هو أن نبين كيف كان ابن خلدون المصدر الأول والأصيل لهذه البحوث المتصلة بدراسة الظواهر المورفولوجية ، إذ أنه ، فى الحقيقة ، أول من عالج بطريقة علمية ظواهر البيئة ووضع آثارها على حياة السكان ونظمهم الاجتماعية .

وخطتنا فى البحث هى أن نوضح أولا فى عجالة الأساس المنهجى لتقسيم الدراسة الاجتماعية الحديثة إلى قسمين أساسيين : قسم يدرس الظواهر المورفولوجية ، وقسم يدرس الوظائف الاجتماعية . ثم نشرح ما يقصده علماء الاجتماع المحدثون بالمورفولوجيا الاجتماعية ، وما تفرع عنها فى أمريكا من دراسة لمظاهر التفاعل بين الانسان والبيئة وهى ما يطلقون عليه اسم «الايكولوجيا الانسانية » Human Ecology .

---

(١) Bouthoul (Gaston), Ibn Khaldoun et sa Philosophie Sociale.
ترجمة الأستاذ عادل زعيتر تحت عنوان : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية .

ثم نبين بعد ذلك أن الدراسة المورفولوجية قد عرفت في مراحل مختلفة من مراحل التفكير الاجتماعي ، وأنها قد انتهت عند بعض الباحثين ومنهم منتسكيو ، إلى نوع من « الحتمية » التي تفرض بالضرورة استخلاص الصفات الاجتماعية من الصفات المكانية . ولكن ابن خلدون ، الذي هو في الحقيقة أول باحث في دراسة الظواهر المورفولوجية وآثارها الاجتماعية ، قد استطاع — بالرغم مما يراه بعض الشراح — أن يتخلص من هذه « الحتمية الفيزيقية » ، ويفسح في تفسيراته المختلفة مكاناً هاماً للعوامل البشرية البحتة .

ثم نأخذ بعد ذلك في إثبات وجهة نظرنا هذه بتحليل الفصول التي تتصل في المقدمة بدراسة الظواهر المورفولوجية .

ونختتم بحثنا بعرض موجز للدراسات الحديثة في هذا الموضوع والتي تعتبر امتدادا للأسس المنهجية التي وضعها ابن خلدون .

٢ — أساس تقسيم الدراسة الاجتماعية :

اهتم علم الاجتماع اهتماماً كبيراً بتحديد منهجه وتقسيم ظواهره على أسس علمية سليمة . وكان علم الحياة ، في الوقت الذي نشأ فيه ، قد قطع شوطاً بعيداً في دعم كيانه واكتساب الصفة العلمية الأصيلة . فرأى علماء الاجتماع أن يسترشدوا بمناهج هذا العلم حتى يحققوا لعلمهم الجديد ما يصبون إليه من صفة علمية . ووجدوا أن دراسة الظواهر البيولوجية تنحصر في قسمين أساسيين : علم التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء فالتشريح يدرس بنية الجسم وتركيب الأعضاء ، أما علم وظائف الأعضاء فيدرس الكيفية التي تؤدي بها الأعضاء وظائفها .

فاقتبس علم الاجتماع هذا التقسيم ، وقسم الدراسة الاجتماعية إلى قسمين

كبيرين : « المورفولوجيا الاجتماعية »، وتدرس بنية المجتمع وأشكال التجمعات الانسانية وتوزيعها على سطح البيئة التى تعيش فيها، «والفسيولوجيا الاجتماعية» أو علم الوظائف الاجتماعية الذى يدرس المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية كالدين واللغة والعادات والنظم ... الخ .

وإذا كانت الغالبية العظمى من علماء الاجتماع قد اتخذوا من هذا التشبيه بين الظواهر الحيوية والظواهر الاجتماعية « مجرد إطار » ومنهج للبحث ، فإن منهم من غلا غلوا فاحشا فى الانسياق وراء هذه الفكرة، فأصبح علم الاجتماع فى نظرهم مجرد امتداد للبيولوجيا وضاعت فى غمرة هذا التيار الجهود التى بذلت للتفرقة بين خواص الظاهرة الاجتماعية وخواص الظاهرة البيولوجية ، تلك الجهود التى كان « سان سيمون » « وأوجست كونت » أول من بذلوها حين أكدوا الصفات الذاتية لعلم الاجتماع مع اتجاه إلى تصور هذا العلم « على نسق » علم الحياة .

ومن أشهر العلماء الذين بلوروا هذا الاتجاه البيولوجى فى صورة مذهبية عالم الإجتماع البلجيكى « جيوم دى جريف de Gref » وعالم الإجتماع الألمانى « البرت شيفله Schaeffle » وعالم الإجتماع الروسى « ليلنفلد Lilienfeld » . ويكفى أن ننظر فى عنوان مؤلف « شيفله » ذى الأجزاء الأربعة « تركيب وحياة الجسم الاجتماعى » ، لندرك مقدار الغلو فى استخدام التشبيهات بين الكائن الحى والمجتمع . كما أن « ليلنفلد » يوغل فى المقارنة إلى التفاصيل الدقيقة ، فيشبه تكوين واختزان المواد العضوية ، وأنواع النزوع الغريزية عند الكائن الحى « بتكوين رأس المال » فى المجتمع ، ويشبه هذه العملية بما يحدث فى المجتمع من عمليات الانتاج وانتقال التراث المادى والروحى. وفى رأيه أنه لا يوجد شىء فى المجتمع يزيد عما فى الطبيعة الحية .

ومن حسن الحظ أن هذا التيار الذى كاد يجرف علم الاجتماع ويغرقه فى خضم البيولوجيا قد وجد من يحده ويوقفه بظهور المدرسة « السسيولوجية» بزعامة دوركيم . إذ وجهت هذه المدرسة جهوداً جبارة لتوضيح الصفات الذاتية للظواهر الاجتماعية مؤكدة أن هذه الظواهر أكثر تركيبا من كل الظواهر العضوية والنفسية . ولم تحتفظ هذه المدرسة إلا بالاطار العام للمنهج البيولوجي الذى سبق أن أشرنا إليه ، والذى يقضى بتقسيم الدراسة الاجتماعية إلى « المورفولوجيا » وعلم الوظائف الاجتماعية . إذ أنها وجدت أن هذا التقسيم يسمح أولا بدراسة البيئة المادية والجغرافية بوصفها الوعاء الذى يحتوى مظاهر النشاط الاجتماعى ، ثم يسمح بعد ذلك بدراسة أوجه النشاط الاجتماعى ذاته من حيث تأثرها وتكيفها بهذه البيئة .

٣ — معنى الدراسة المورفولوجية :

فالمورفولوجيا الاجتماعية إذن تعبير اقترحه دوركيم ومدرسته للدلالة على الدراسة التى تهتم بأشكال المجتمعات وبنائها المادى وعدد الوحدات الداخلة فى تكوينها ، وكيفية توزيعها على سطح المكان الذى تعيش فيه ، كما تدرس كذلك توزيع السكان بوجه عام وأثر الهجرة الداخلية والخارجية فيه وطبيعة وسائل النقل وأهميتها ، وأشكال المجموعات السكنية .

ويمكن القول إن سر الاهتمام بالدراسة المورفولوجية للمجتمعات ينحصر فى اقتناع الباحثين بأن بعض التغيرات « الكمية » للمجتمعات يمكن أن تتخذ أساساً لتفسير التغيرات « الكيفية » (١) . وقد طبق دوركيم هذه الطريقة

(١) وسنرى بعد قليل وضوح هذه الفكرة عند ابن خلدون وطريقته فى استخدامها لتفسير عدد من الظواهر الاجتماعية .

فى رسالته المشهورة عن « تقسيم العمل الاجتماعى » ، واعتبرها منهجاً أساسياً لتفسير الظواهر الاجتماعية . وهناك عرض واضح لهذه الطريقة نجده فى المجلد الثانى من « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » (١) حيث يقول « تقوم الحياة الاجتماعية على أساس محدد فى اتساعه وفى شكله ؛ ويتكون هذا الاساس من جمهرة الأفراد الذين يؤلفون المجتمع ، ومن الطريقة التى يتوزعون بها على سطح الأرض ، ومن طبيعة وشكل الأشياء المختلفة التى تؤثر فى العلاقات الجمعية ؛ ويختلف الأساس الاجتماعى تبعاً لعدد السكان قلة أو كثرة ، ولكثافتهم أو تخلخلهم ، وتبعاً لحالة السكان سواء أكانوا متجمعين فى المدن أو موزعين فى الريف ، وتبعاً للنظام الذى تقام به المدن والبيوت ، وتبعاً لما يكون عليه المكان الذى يشغله المجتمع من اتساع كبير أو قليل ، وتبعاً لما تكون عليه الحدود التى تحده ، وطرق المواصلات التى تشقه الخ ... ومن ناحية أخرى يؤثر تكوين هذا الأساس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على كل الظواهر الاجتماعية تماماً كما ترتبط الظواهر النفسية ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر بحالة المخ » .

« ها هى إذن جملة من المسائل التى تهم علم الاجتماع دون شك ، والتى ينبغى أن تصدر عن علم بذاته ، حيث أنها تتعلق كلها بموضوع واحد . هذا العلم هو الذى نقترح تسميته « بالمورفولوجيا الاجتماعية » (٢) .

وكأنى بدوركيم ، حين كان يكتب هذه الفقرة ، يتصفح فصول مقدمة

---

(١) L'Année Sociologique, T. II.

(٢) اقتبسنا هذه الفقرة من كتاب كوفيليه « مقدمة فى علم الاجتماع » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى والأستاذ عباس الشربينى — دار المعارف ١٩٦١ ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

ابن خلدون ويأخذ منها رؤوس الموضوعات التي تهتم بدراسة أشكال المجتمعات وحجمها ودرجة اتساعها ، وأسسها الجغرافية ، وهي الموضوعات التي سنهتم بعرضها وتحليلها بعد قليل .

وقد رأى بعضهم الاكتفاء بكلمة « ديموجرافيا » (أي دراسات السكان في التعبير عن هذه الناحية من الدراسة الاجتماعية . غير أن « هالفكس »(١) يرى أن كلمة « مورفولوجيا » أدق في التعبير عن جميع الدراسات المتصلة بأشكال المجتمعات من كلمة « ديموجرافيا » — لأنها أولا تتضمن معنى العلم (Logy) ولا تقتصر على الوصف وحده (Graphy) — وثانياً لأنها تؤكد أن الاهتمام في الدراسة يجب ألا ينصب على الأعداد وحدها ، بل على شكل المجتمع المادي ، وظواهره المكانية ، وعلى النشاط الاجتماعي الذي ينشأ عن تفاعل السكان مع البيئة .

ويطلق علماء الاجتماع في أمريكا على هذه الدراسة ذاتها اسم « الإيكولوجيا الانسانية Human Ecology » ، وينظرون إليها على أنها تركيب Synthesis بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية مع ميل نحو الجغرافيا . ويحدد « ماكنزى Mac Kenzie أحد زعماء المدرسة الايكولوجية موضوع هذه الدراسة بقوله إن « الايكولوجيا الانسانية تدرس الظواهر المكانية التي تنتج عن العلاقات المتبادلة ، والاختلاط بين الناس ، وغرضها الكشف عن العوامل التي تفسر الاختلاف في طريقة استغلال الانسان للبيئة ، وفي توزيع السكان في البقاع المختلفة ، وفي النظم التي يخضعون لها علاقاتهم »(٢) .

---

(١) Halbwachs (Maurice), Morphologie Sociale. Colin 1938.

(٢) Mac Kenzie, ,,The field and Problem of Demography, Human Geography, and Human Ecology " In " The field & methods of Sociology " N.Y. 1934.

٤ — اسم « جديد » لدراسة « قديمة » :

على أن الاهتمام بدراسة ظواهر البيئة ، وصفاتها الجغرافية والمناخية وتوضيح أثر ذلك على نشاط السكان ونظمهم الاجتماعية لم يكن وليد المنهج الحديث فى علم الاجتماع . فلم تفعل المدرسة الاجتماعية فى فرنسا ، ولا المدرسة « الإيكولوجية » فى أمريكا أكثر من تعيين اسم علمى يدل على هذا النوع من البحوث ، ويصنف جزءا من الدراسة الاجتماعية تحت عنوان معين . فمن الحقائق المعترف بها منذ أمد طويل أن العوامل المادية والجغرافية تؤثر على السكان ، وأنها تدفعهم إلى أنواع خاصة من النشاط ، وتحدد جزءاً كبيراً من تصرفاتهم. وكما أننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة أى نوع من أنواع الأسماك وتكوينه إلا إذا درسنا الوسط المائى الذى يعيش فيه هذا النوع ، فكذلك لا يمكن تفسير المميزات الخاصة بحياة المجتمعات ونشاطها وعقائدها وتقاليدها إلا بوضعها داخل إطار الوسط المكانى ، ودراسة التفاعل الذى ينشأ عن اتصال الإنسان بالوسط الطبيعى الذى يعيش فيه. فالحياة الاجتماعية تقوم على أساس هام ، هو الحياة المادية .

فكرة تأثر النظم الإجتماعية بالبيئة إذن فكرة قديمة . ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ التفكير الأجتماعى وجدنا بين الفينة والفينة محاولات هامة فى توضيح أثر البيئة على النشاط الإجتماعى . فمن الأمثلة الكلاسيكية التى ذكرتها مدرسة « العلم الاجتماعى » التى تفرعت عن مدرسة « لوبلاى Le Play » أن مناطق المراعى فى آسيا ، غير القابلة للزراعة ، تفسر حياة الرعى والتنقل ، وتبعا لذلك تفسر وجود العائلة المشتركة . بينما أن « الفيورد » النرويجى الذى يخلق العزلة ، يحطم هذا الاشتراك ، ويتولد عن ذلك العائلة الفردية عند الانجلو سكسون ، بما تمتاز به من حب الاستقلال ؛ وتفسر على هذا المنوال

التكوين الاقتصادى والسياسى لهذه المجتمعات »(١) .

وكرست مدرسة « الجغرافيا البشرية » التى أسسها « فردريك راتسل Ratzel » معظم جهودها لبيان تأثير البيئة الطبيعية على النظم الاجتماعية . وفسر هذا الجغرافى الألمانى ذلك التأثير بطريقة انتهت به إلى نوع من « الحتمية الجغرافية » . فكتب فى عام ١٩٠٠ يقول « إن فى التأثير القوى للأرض ، يكمن شىء غامض يسبب قلقا نفسيا ، لأن حرية الانسان الظاهرية تبدو معدومة ، وفى الواقع إننا نرى أن الأرض مصدر كل عبودية . فهى بكونها هى دائما وأنها تقع دائما فى نقطة بذاتها من الفضاء ، تستخدم كدعامة صلبة لطباع الناس . ولمطالبهم وعندما يحدث لهم أن ينسوا هذا الأساس ، فإنها لا تلبث أن تشعرهم بسلطانها وتذكرهم بإنذارات حقيقية ، بأن كل حياة الدولة تمتد بجذورها فى الأرض ، وهى التى تنظم مصائر الشعوب بفظاظة عمياء . فالشعب يجب أن يعيش على الأرض التى تلقاها من يد القدر ويجب أن يموت عليها ، ويجب أن يخضع لقانونها »(٢) .

وإذا رجعنا قليلا إلى الوراء ، أى إلى القرن الثامن عشر ، وجدنا هذه « الحتمية » عند « منتسكيو » فى دراسته « لروح القوانين » ، ونجدها كذلك عند الفيزيوقراطيين فى دراستهم للظواهر الاقتصادية . فقد حاول منتسكيو أن يدرس علاقة نظم الحكم فى المجتمعات المختلفة بالمناخ وطبيعة الأرض من حيث سهولتها ووعورتها ، أو من حيث خصوبتها أو جدبها . واهتم على الخصوص بتأثير المناخ ونسب إليه عدداً من النظم المعقدة التى لا يمكن تفسيرها

---

(١) مقدمة فى علم الاجتماع ، المرجع المشار إليه سابقاً .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٢

بالرجوع إلى عامل واحد. (وسوف نعود إلى مناقشة هذا الموضوع بالتفصيل عند المقارنة بين منهج ابن خلدون ومنهج منتسكيو).

أما الفيزيوقراطيون فتظهر نزعتهم الحتمية إذا رجعنا إلى ما جمعه «ديبون دى نمور Dupont de Nemours» من مقالات تحت عنوان «المذهب الطبيعى Physiocratie». فهى تعبر تعبيراً دقيقاً عن فكرة القوانين الطبيعية ومدى تحكمها فى الظواهر. ويقول «ديبون دى نمور» نفسه «إن القوانين الطبيعية هى الشروط الجوهرية التى يتم كل شىء بمقتضاها فى نطاق النظام الذى أنشأه خالق الطبيعة».

٥ — سبق ابن خلدون وتخلصه من الحتمية :

كل هذه المحاولات وغيرها تعتبر سابقة على تكوين «المورفولوجيا الاجتماعية» حسب الاصطلاح الذى وضعه علماء المدرسة الفرنسية.

ولكن الذى يهمنا أن نؤكده فى هذا البحث هو أن تقسيم الدراسة الاجتماعية إلى «ظواهر مورفولوجية» و «ظواهر وظيفية» يرجع فى أصله إلى ابن خلدون. فهو المنبع الذى استمد منه جميع هؤلاء المفكرين فكرتهم عن تأثير البيئة والظواهر الفيزيقية فى النظم الاجتماعية. إذ أنه حين استنكر ما كان يذهب إليه المؤرخون قبله من سرد لعادات الناس وطباعهم على أنها غرائب وطرائف أكد فى الوقت نفسه رغبته فى أن يفسر تلك الظواهر ويعللها بالرجوع إلى أسبابها الحقيقية الكامنة فى ظروف البيئة التى تعيش فيها كل جماعة انسانية.

ومما يهمنا أن نؤكده كذلك أن هذه الدراسة التى كان لابن خلدون فضل السبق فيها لم تنته به كما انتهت بغيره من الباحثين الذين أوردنا ذكرهم إلى تلك «الحتمية» الصارمة التى تحاول استخلاص الصفات الانسانية من الصفات المكانية دون غيرها، بل إنه أفسح مجالا للابداع الإنسانى، وتأثير الذكاء

والعمل ، وبين بوضوح أثر هذه العوامل الاجتماعية البحتة فى تقدم الحضارات الإنسانية .

ومعنى ذلك أن ابن خلدون قد أدرك أن التأثير لا يحدث من جانب واحد ، من جانب الطبيعة على الانسان ، بل إن هناك تأثيراً مضاداً لا يقل عن الأول فى الأهمية ، وهو تأثير الإنسان على الطبيعة . إذ لا يلبث هذا التأثير أن يظهر ويتأكد بمجرد أن يخرج الناس عن طور البدائية ، ويحققون ، عن طريق التعاون وتضافر الجهود ، نوعا من التقدم « التكنولوجى » . حينئذ يصبح الإنسان هو المتحكم فى الطبيعة ، والمسخر لها فى تحقيق مآربه .

هذه الفكرة الرئيسية التى ظهرت فى كتابات ابن خلدون ، وغابت عن كثير ممن تعرضوا لتأثير البيئة على النظم الاجتماعية هى التى أردنا تجليتها فى هذا البحث ، وإذا كان « لوسيان فيفر Lucien Fevbre» فى كتابه « الأرض والتطور الانسانى » (١) ومن حذا حذوه من الباحثين المحدثين قد ثاروا ضد « الحتمية الطبيعية » وانتقدوها انتقاداً مراً ، فقد سبقهم فى ذلك ابن خلدون .

ولذلك فنحن ننظر بشىء من التحفظ إلى الرأى الذى ذكره الدكتور على عبد الواحد وافى حين قال إن إبن خلدون « لم يوفق كل التوفيق فى بحوثه الخاصة بالعلاقة بين الظواهر الإجتماعية وظواهر البيئة الجغرافية ، فقد بالغ فى آثار هذه البيئة فى شئون الاجتماع ونسب إليها أكثر مما لها فى واقع الأمر »(٢) وسنبين ، بعد قليل ، عند تحليلنا لآراء ابن خلدون أنه ليس هناك أدنى مبالغة فيما ذكره من حقائق عن أثر البيئة الجغرافية ، بل إنه عاد ، فى مواضع أخرى

---

(١) Lucien Fevbre : La Terre et l'évolution humaine.
ترجمه إلى العربية الدكتور محمد السيد غلاب .

(٢) مقدمة ابن خلدون — الجزء الأول ص ١٣٥

إلى التخفيف من وطأة هذا الأثر ، حين أكد أن عمـــل الانسان والجهــود الجماعية تؤدى إلى التحكم فى ظروف البيئة .

كما نحب أن نعلق أيضا على ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور على عبد الواحد من أن « ابن خلدون » لم يستقرىء الظواهر « إلا عند أمم معينة ، وفى عصور خاصة ، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين ظن أنها عامة تصدق فى كل مجتمع وفى كل زمان »(١) .

فابن خلدون فى الحقيقة قد استقرأ الظواهر فى جميع الأمم التى وصلت إليه أخبارها وفى جميع العصور التى استطاع أن يعثر فيها على معلومات يقينية ، وذلك طبعا حسب ما كانت تسمح به الظروف العلمية والتاريخية فى عصره . وإذا كان قد وصل إلى أفكار وقوانين ظن أنها عامة فذلك لا يضره فى شىء ، إذ أن كل عالم . وخاصة فى العلوم الانسانية كالتاريخ والإجتماع لا يستطيع أن يتنبأ بما ستكون عليه قوانين المجتمع ، وخاصة فى المستقبل البعيد . ويكفيه أن يصل إلى القوانين التى يستنبطها فى أمانة علمية لا يشوبها التحيز من واقع الظروف والملابسات التى عاش فيها . وإذا كانت الأحوال الاجتماعية بعد ذلك تتغير تغيراً شاملا نتيجة لعوامل لم تكن قد ظهرت بعد إلى حيز الوجود ، فإن ذلك لا يضير العــالم فى شىء ولا يقلل من شأن بحوثه العلمية . فنحن اليوم نؤمن بقيم معينة ، ونقيم علاقاتنا ونظمنا الاجتماعية والاقتصادية على قوانين مستمدة من واقعنا الاجتماعى ومما وصلت إليه حضارتنا المادية والثقافية غير أن هذه القوانين ستنقلب بلاشك رأسا على عقب إذا تغيرت أسس الحضارة التى نعيش عليها

---

(١) المرجع نفسه .

بعد أن يعم استخدام الذرة ، ويتحقق — إذا تحقق — الاتصال بالكواكب والسفر إليها وتبادل العلاقات بينها .

فإذا كان ابن خلدون قد قال بأن « الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين » و « أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب من سواها » فقد كانت تلك هي القوانين السائدة في عصره . وكلمة « قانون » في حد ذاتها لا تعني حقيقة أبدية تصدق في كل زمان ومكان . فليس القانون إلا تعبيراً عن علاقة بين ظاهرتين أو أكثر ، فإذا تغيرت إحدى الظواهر التي بني القانون على أساسها تغير القانون تبعا لذلك . ولم تخف هذه الحقيقة على الدكتور على عبد الواحد فهو يقول (١) ، « تطلق كلمة القوانين في العرف العلمي على الأصول العامة التي تبين ارتباط الأسباب بمسبباتها والمقدمات بنتائجها اللازمة ، أو بعبارة أخرى : التي تنبيء بحدوث نتائج معينة لازمة إذا حدثت أسباب خاصة وترجع النتائج الحادثة إلى أسبابها ، أو كما يقول منتسكيو « التي تعبر عن العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبيعة الأشياء » ، وكم من العلوم الطبيعية والكيمائية والبيولوجية قد عدلت قوانينها نتيجة لظهور كشف جديد أو معرفة تأثير عنصر مجهول ، فما بالك بقوانين العلوم الانسانية وهي نتيجة لمجموعة معقدة ومتشابكة من العلاقات التي تتغير على الدوام .

ومع ذلك فسنرى من تحليلنا لآراء ابن خلدون أن كثيراً من القوانين التي ذكرها والتي رأى بعض الباحثين أنها تعبر عن حقائق وقتية ، سوف نرى إذا نظرنا إليها نظرة متعمقة أنها تعبر عن حقائق ما زالت سارية إلى يومنا هذا .

٦ — أثر المناخ في التكوين والعمران :

يقول ابن خلدون في المقدمة الثانية من الكتاب الأول : « وإفراط الحر

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٤ .

يفعل فى الهواء تجفيفا ويبسا يمنع من التكوين ، لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين فى المعدن والحيوان والنبات ، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة ، ثم إذا مال رأس السرطان عن سمت الرؤوس فى عرض خمس وعشرين فما بعده نزلت الشمس عن المسامتة فيصير الحر إلى الاعتدال أو يميل عنه ميلا قليلا ، فيكون التكوين ، ويتزايد على التدريج إلى أن يفرط البرد فى شدته لقلة الضوء وكون الأشعة منفرجة الزوايا فينقص التكوين ويفسد ، إلا أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد . لأن الحر أسرع تأثيرا فى التجفيف من تأثير البرد فى الجمد. فلذلك كان العمران فى الإقليم الأول والثانى قليلا ، وفى الثالث والرابع والخامس متوسطا لاعتدال الحر بنقصان الضوء ، وفى السادس والسابع كثيراً لنقصان الحر » .

وهذه الفقرة تفسر كثرة العمران والسكان وقلتهما تبعا لدرجة الحرارة فى الأقاليم المختلفة من سطح الأرض، وقد قسم ابن خلدون «المعمور » من الأرض إلى سبعة أقاليم ابتداء من خط الاستواء، فالإقليم الأول هو ماحول خط الاستواء وهو شديد الحرارة قليل العمران والسكان ، ويليه من جهة شمالية الإقليم الثانى ثم الثالث ثم الرابع والخامس والسادس والسابع وهو آخر العمران من جهة الشمال . أما من جهة جنوب خط الاستواء فقد كان ابن خلدون يعتقد أنه قليل العمران كثير الخلاء .

ويؤيد تاريخ الحضارة ما ذهب إليه ابن خلدون من حيث وجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران .

فالحضارات العريقة كحضارات مصر وبابل وفارس واليونان والرومان نشأت فى الأقاليم المعتدلة المناخ وهى التى أشار إليها ابن خلدون بالإقليم الثالث والرابع والخامس .

أما ما أشار إليه ابن خلدون من ازدياد العمران فى الأقاليم المائلة للبرودة عنه فى الأقاليم المائلة للحرارة فهو أيضا صحيح . وذلك لأن الحرارة تسبب الاسترخاء والكسل أما البرودة فتحفز إلى النشاط والعمل . وهنا يتدخل العنصر الإنسانى الذى قلنا إن إبن خلدون لم يغفله فى تفسيراته . فلو كان الإنسان يخضع للمناخ خضوعا سلبيا لكان سلوكه بالنسبة للبرودة مماثلا لسلوكه بالنسبة للحرارة ، ولهرب من الأقاليم الباردة كما يهرب من الأقاليم الحارة إلى الأقاليم المعتدلة . ولكنه استطاع بذكائه وعن طريق العمل الجماعى أن يجعل من الأقاليم الباردة مكانا صالحا لسكناه لأنه أدرك على حد قول ابن خلدون « أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد » .

ويقول ابن خلدون فى المقدمة الثالثة تحت عنوان (فى المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم) .

إن الأقاليم المعتدلة « سكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا واخلاقا وأديانا حتى النبوءات فإنما توجد فى الأكثر فيها .. ذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم .

« قال تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » . وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم ، فتجدهم على غاية من التوسط فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ... ويبعدون عن الانحراف فى عامة أحوالهم » .
وهذا القول ينم عن ملاحظة دقيقة ما لبث ابن خلدون أن دعمها بالأسانيد العلمية عن أحوال أهل المناطق المختلفة وأثر المناخ فى طريقة بنائهم للمساكن ومعاملاتهم ونظمهم المعيشية ، وهى كلها لا تخرج عما نقرؤه فى كتب علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الأجناس المحدثين . أنظر مثلا إلى قوله : « وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثانى فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم .

فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم ، حتى لينقل عن الكثير من أهل الاقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ، ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكلون بعضهم بعضا . والسبب فى ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك ، وكذلك أحوالهم فى الديانة أيضاً » .

— ويقول ابن خلدون فى المقدمة الرابعة تحت عنوان (فى أثر الهواء فى أخلاق البشر) .

« إذا كان الهواء ساخناً فإنه يبعث على النشوة ، ويكون السكان أسرع استجابة لدواعى الفرح والسرور وأكثر انبساطا ويجىء الطيش على أثر هذه . أما سكان التلول الباردة فترى أهلها مطرقين إطراق الحزن ، ويفرطون فى نظر العواقب حتى أن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره » .

توضح هذه العبارة أثر المناخ فى مزاج الناس أولا وفى سلوكهم ثانياً فسكان المناطق الحارة أو الأميل إلى الحرارة يميلون إلى الدعابة والمرح ويستخفهم الطرب وتفيض مشاعرهم وإحساساتهم فى حديثهم وفى طريقة تعبيرهم ، أما سكان المناطق الباردة فإنهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم بسهولة ، كما أنهم نظراً لقسوة الظروف الجوية عندهم أحياناً يتميزون بالتدبر والتدبير فى المعيشة . فقد يغمر الجليد أرضهم لشهور ولذلك يجب أن يختزنوا من أقواتهم ما يكفيهم مدة طويلة .

وهنا يظهر مرة أخرى أثر النشاط الانسانى فى التغلب على مصاعب البيئة. وقد أدى هذا النشاط إلى تقدم الوسائل التكنولوجية فى البلاد الباردة مما ساعد على تسخير الطبيعة لخدمة مصالح الانسان .

- ويقول ابن خلدون فى المقدمة الخامسة تحت عنوان (فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم) .

« وتجد ... الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش . فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات ، وهذا أمر تشهد له التجربة فى كل جيل منهم ... والسبب فى ذلك ... أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد فى الجسم فضلات رديئة ... ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا ، وتغطى الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة ، فتجىء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة » .

وهذه ملاحظة أخرى ذات قيمة عامة تتصل بعلاقة سلامة البدن وصفاء الذهن بالاعتدال فى المأكل والمشرب . فكثير من الناس يعتقدون أن كثرة الطعام وتعدد أصنافه يحقق القوة لأنه يسمح للجسم بالحصول على العناصر المختلفة اللازمة لبنائه . ولكن البحوث الطبية وبحوث التغذية التى قام بها العلماء فى العصر الحديث أثبتت عكس ذلك ، وأثبتت صواب رأى ابن خلدون . وظهر أن عددا كبيرا من الأمراض التى تصيب الانسان كأمراض الكبد والكليتين وضغط الدم وتصلب الشرايين سببها الإفراط فى الطعام لأنه

يؤدى إلى تراكم السموم فى الجسم وإجهاد الأجهـــزة التى تقـــوم بإفراز العصارات المختلفة لهضمه .

ومن ناحية أخرى فإن الإفراط فى الطعام وكثرة الدسم يؤدى إلى الترهل ويضعف قدرة المرء على الحركة ، وينتج عن ذلك الخمول وبلادة الذهن .

هذه الفقرات التى قدمناها عن أثر المناخ فى أمزجة الناس وطرق معيشتهم وطريقة سلوكهم وسلامة أبدانهم تشتمل على آر اء صائبة وعلى حقائق ذات قيمة عامة لا تقتصر على شعب بعينه ولا على زمن بعينه . كما أننا لا نرى فيها أى أثر للتعسف الذى ادعى بعض العلماء وجوده عند ابن خلدون . ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يغل فى شرحه لنتائج تأثير المناخ . بل اقتصر على ذكر النتائج التى تتصل بالمظاهر الخارجية للمجتمعات ، ولم يورط نفسه فيما تورط فيه منتسكيو من حيث تفسير كثير من النظم الاجتماعية المعقدة بالرجوع إلى عامل المناخ وحده .

من ذلك مثلا أن منتسكيو أراد تفسير نظام تعدد الزوجات فى البلاد الشرقية والإسلامية فرده إلى عاملين كلاهما يرجع إلى تأثير المناخ ، فالجو الحار فى نظره ، يزيد من الحساسية الجنسية ويدفع الرجل إلى الزواج بأكثر من واحدة لإرضاء هذه الغريزة ، كما أن أثر الجو الحار يظهر — حسب قوله — فى زيادة عدد المواليد من الإناث زيادة تفوق بكثير عدد الذكور ولذلك فإن الرجل يتزوج بأكثر من واحدة لإحداث التكافؤ العددى بين الجنسين .

فإذا كان الزواج بأكثر من واحدة يحدث حسب زعم منتسكيو بدافع من إلحاح الغريزة الجنسية ، فما السبب الذى يدفع بكثير من الغربيين لاتخاذ الخليلات — متحايلين بذلك على قانون وحدة الزوجة ، مع العلم بأن الغريزة الجنسية لديهم لابد أن تكون معتدلة — حسب منطق منتسكيو — بسبب الجو المعتدل أو البارد الذى يعيشون فيه ؟

أما من ناحية زيادة عدد الأناث من المواليد بسبب الجو الحار فقد أثبتت الإحصاءات الحديثة خطأ ذلك الاعتقاد ، وأصبح من الحقائق المعترف بها اليوم أن عدد المواليد من الذكور يفوق دائماً عدد المواليد من الأناث وذلك بالنسبة لجميع الأجواء ، وفى جميع المجتمعات . ثم يتفوق عدد الأناث على الذكور فى سن الشباب ، وفى سن الاكتمال نظراً لتعرض الرجال لأخطار العمل وأخطار الحروب وزيادة نسبة الوفيات بينهم ، فإذا كان السبب فى نظام تعدد الزوجات هو تفوق الأناث للزم أن تأخذ بهذا النظام جميع المجتمعات .

هذه الأخطاء وغيرها مما وقع فيه منتسكيو سببها اعتماده فى تفسيراته على عامل واحد. أما ابن خلدون فقد كان يدرك إدراكا واضحاً أن الظواهر الاجتماعية — وخصوصاً ما كان متصلا منها بالنظم والعقائد — ظواهر مركبة تتكون بتفاعل عدد من العوامل الطبيعية والاقتصادية والخلقية . كما أنه كان يستقرىء الظواهر استقراء تاماً فلا يؤكد نتيجة إلا بعد أن يمحصها تمحيصاً كافيــاً .

٧ — ظواهر الاجتماع الحضرى ونشأة المدن .

بعد أن تكلم ابن خلدون عن أثر المناخ فى الباب الأول من مقدمته ، نجده فى الباب الرابع يتكلم عن الظواهر المورفولوجية بمعناها الحقيقى وعنوان هذا الباب هو (فى البلدان والأمصار وسائر العمرا ن وما يعرض فى ذلك من الأحوال وفيه سوابق ولواحق) .

فهو يعالج فى هذا الباب الظواهر المتصلة بطريقة التجمع الانسانى ، وبالنظم التى يسير عليها المجتمع فى إنشاء مواطن التجمع كالمدن والقرى والأمصار والمساكن ، والطرق التى يتبعها فى تصميمها وأشكالها ومرافقها ووظائفها

ومواقعها بالنسبة إلى الجبال والبحار والأنهار والبحيرات ... وجميع مايتصل بهذه الشئون .

وهو يهتم أولا (بما تجب مراعاته فى أوضاع المدن ، وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة) .

فيقول : لما كان بناء المدن « للقرار والمأوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها » .

ولذلك يجب أن يكون البناء فى متمنع من الأمكنة ، إما على هضبة متوعرة من الجبل ، وإما باستدارة بحر أو نهر لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة ، فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها .

كما يجب أن يراعى فى بناء المدن « طيب الهواء للسلامة من الأمراض ، فإن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً أو مجاوراً للمياه الفاسدة أو مناقع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورتها فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة » .

« وأما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعى فيه أمور ، منها الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرة فإن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهى ضرورية ... ومما يراعى من المرافق فى المدن طيب المراعى ... فإن كان (المرعى) قريباً طيباً كان ذلك أرفق بحالهم لما يعانون من المشقة فى بعده . ومما يراعى أيضاً المزارع ، فإن الزروع هى الأقوات فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل فى اتخاذه وأقرب فى تحصيله . »

وهذه كلها أسس فى العمران يضعها المهندسون والمخططون فى اعتبارهم عند تخطيط المدن . فإذا غفلوا عن بعضها كانت المدينة منفرة بطيئة الازدهار

لما يلقاه الناس من مشقة فى العيش فيها . كما أن امتداد المدن وتوسعها يجب أن يراعى فيه عدم الافتيات على ما يجاورها من مزارع لأن ذلك يسهل سبل الحصول على التموين والغذاء للأعداد الضخمة التى تقطن المدينة (١).

ويستحسن ابن خلدون فى البلاد الساحلية التى على البحر أن تكون على جبل حتى تكون فى مأمن من غارات العدو . وهو يعيب على الاسكندرية عدم وجود هذا الشرط ويرى أن وضعها كمدينة مفتوحة هو السبب فى تسميتها « بالثغر » من لدن الدولة العباسية .

وفى الفصل السابع من هذا الباب يوضح ابن خلدون لم كانت المدن والأمصار بأفريقية قليلة فيقول « إن السبب فى ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف السنين قبل الاسلام وكان عمرانها كله بدوياً ، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل احوالها » . ثم يقول بعد ذلك « وأيضاً فالصنائع بعيدة عن البربر ، لأنهم أعرق فى البدو ، والصنائع من توابع الحضارة ، وإنما تتم المبانى بها ، فلا بد من الحذق فى تعلمها ». ويقصد ابن خلدون هنا بالصنائع ما نسميه اليوم « بالتكنولوجيا ». فالبدو هم أبعد الناس عن اقتباس الوسائل التكنولوجية نظراً لأنماط معيشتهم التى تفرض عليهم البساطة ، والبعد عن التأنق ، والتعلق بأهداب التقاليد . ولذلك فإنهم لا يهتمون ببناء المبانى ولا يحبون سكنى المدن « فتجد أهل البدو لذلك يستنكفون عن سكنى المدينة أو الإقامة بها لأنهم أهل عصبيات وأنساب ... ولايدعو إلى سكنى المدينة إلا الترف وقليل ما هو فى الناس » .

ثم يشرح ابن خلدون فى الفصل الثامن كيف أن (المبانى والمصانع فى

---

(١) نذكر بهذه المناسبة ماوجه من نقد إلى توسع مدينة القاهرة من ناحية الجيزة وشبرا إذ أن ذلك قد حرمها من المزارع والحقول المجاورة التى تمونها بالخضر .

فى الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول) فيقول إن العرب تغلب عليهم حياة البداوة ، وقد استغنوا حين فتحوا البلاد الأخرى بما وجدوا من مبانى غيرهم . كما أن الدين كان « أول الأمر » مانعا من المغالاة فى البنيان والإسراف فيه « فى غير القصد » ويستشهد ابن خلدون على ذلك بقوله إن «عمر » حين استئذنوه فى بناء الكوفة بالحجارة ، وقد وقع الحريق فى القصب الذى كانوا بنوا من قبل ، فقال افعلوا ولا يزيد أحد على ثلاثة أبيات ولا تطاولوا فى البنيان ، والزموا السنة تلزمكم الدولة . وعهد إلى الوفد ، وتقدم إلى الناس أن يرفعوا بنيانا فوق القدر . قالوا وما القدر ؟ قال مالا يقربكم من السرف . ولا يخرجكم عن القصد » .

ثم « لما بعد العهد بالدين والتحرج ،فى مثال هذه المقاصد ، وغلبت طبيعة الملك والترف واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم الصنائع والمبانى ، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف ، فحينئذ شيدوا المبانى والمصانع .»

هذه الفقرات تدل على مقدار فهم ابن خلدون لأثر العقائد والأحكام الدينية والتقاليد الموروثة فى النظم المادية وأشكال المجتمعات وما تأخذ به من أسباب العمران ووسائل الرفاهية . ومن المعروف أن الحضارة الاسلامية لم يظهر فيها من أنواع الفنون إلا العمارة وأن هذه العمارة كانت فى بادىء أمرها تتوخى البساطة ولم يظهر فيها البذخ والترف إلا فى عصر الدولة العباسية وحضارة الأندلس . أما الفنون التشكيلية الأخرى كالنحت والتصوير فلم تظهر فى الحضارة الإسلامية لأنها تتنافى مع ما أمر به الدين من البعد عن كل ما يذكر بالوثنية .

وفى الفصل الحادى عشر بعنوان (فصل فى أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرفه لأهلها) .

ينتقل ابن خلدون إلى نقطة أخرى هامة وهى تتصل بعلاقة اتساع العمران بازدياد الأعمال وفرص العمل فيقول : « متى زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده ، وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزدات قيمتها ، وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية » .

وهذه الفقرة توضح أهمية النمو فى الحجم وتأثيره على الظواهر الأخرى . وقد كانت هذه الفكرة محور الدراسة المبتكرة التى قام بها دوركيم فى كتابه المشهور (عن تقسيم العمل الاجتماعى) ونال بها درجة الدكتوراه . وأخذ بها بعد ذلك كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية. ثم صاغها «بوجليه » فى قانون مؤداه أن « التغير الكمى يؤدى إلى تغير كيفى » .

ويستشهد ابن خلدون على صدق هذه الظاهرة بقوله : « ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى فى عوائدهم ما يقضى منه العجب ، حتى أن كثيرا من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرها . ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار فى أهل تلك الآفاق على غيرهم أموال مختزنة لديهم . وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار . وليس كذلك وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التى لديك ، فعظمت لذلك أحوالهم » .

فأسباب الرخاء والرفاهية لا يرجع إلى عوامل نفسية. أو إلى ما تمنحه الطبيعة من كنوز ومعادن ، وإنما ترجع إلى الجهود التى يبذلها الانسان وتبذلها الجماعات متعاونة فى زيادة العمران . فزيادة العمران بإقامة المبانى وشق الطرق وبناء المصانع ومد طرق المواصلات السريعة ، كل ذلك يؤدى إلى وفرة وزيادة الكسب ، كما يؤدى إلى تعدد الحاجات والتفنن فى الاستمتاع بالكماليات

فتكثر الصناعات التى تحاول أن ترضى هذه الرغبات المتعددة فيزداد بذلك الرخاء وتعم الرفاهية بين السكان على اختلاف طبقاتهم . والخلاصة أن كثرة العمران تؤدى إلى كثرة المكاسب التى يسهل بسببها البذل والايثار على مبتغيه » .

ثم ينتقل ابن خلدون بعد ذلك إلى بيان أثر الانتاج الكبير فى رخص أسعار الحاجيات. أما الكماليات فإنها تغلو لكثرة اقبال الناس عليها لثرائهم . ويفسر ذلك بقوله : « إذا كان المصر موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعى على طلب تلك المرافق والاستكثار منها ، كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصورا بالغاً » .

ويسخر ابن خلدون من التفسيرات الساذجة، والتأويلات الغيبية التى كان يذهب إليها الناس لتفسير رخاء بعض البلاد واتساع عمرانها . فقال إن العامة قد فسروا ذلك بأن هذه البلاد قد استأثرت بذهب الأقدمين من الأمم . كما أن المنجمين لما استغربوا ما فى بلاد الشرق من كثرة الأموال والرخاء « قالوا بأن عطايا الكواكب والسهام فى مواليد أهل المشرق أكثر منها حصصا فى مواليد أهل المغرب ... وهم انما أعطوا فى ذلك السبب النجومى ، وبقى عليهم أن يعطوا السبب الأرضى — وهو ما ذكرناه من كثرة العمران .... وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التى هى سببه » .

وهنا نلمس أيضاً الميل عند ابن خلدون فى التخلص من الحتمية التى تقول بخضوع الإنسان للطبيعة ومحاولته إظهار أهمية العمل الانسانى والتقدم التكنولوجى وهما أساس العمران وبالتالى أساس الرخاء والثروة .

٨ — دراسة المدن فى العصر الحديث امتداد لبحوث ابن خلدون :

هذه الدراسات والبحوث المورفولوجية التى أوردنا فيما سبق أهم

ما استطعنا تلخيصه منها، قد وجدت فى العصر الحديث اهتماماً كبيراً عند علماء الاجتماع. وانتهى هذا الاهتمام إلى تكوين فرع هام من علم الاجتماع هو « علم الاجتماع الحضرى Urban Sociology » .

وسبب هذا الاهتمام هو أن المدن تطبع سكانها بطابع خاص وتؤثر فى مزاجهم ونشاطهم وعلاقاتهم الاجتماعية . ومن ناحية أخرى لما كانت المدن تتطور بسرعة كبيرة من حيث الاتساع وازدياد عدد السكان ومظاهر العمران فإن هذا التطور من شأنه أن يحدث تطوراً مشابها فى العلاقات والنظم الاجتماعية لسكان المدن . وهذه الظاهرة لا توجد فى المجتمع الريفى لأن المجتمع الريفى يتطور ببطء شديد وتتسم الظواهر الاجتماعية فيه بطابع الثبات والاستقرار النسبى .

وإذا نظرنا فى الدراسات الهامة المتصلة بالمدن وجدنا أن هذه الدراسات من حيث وفرتها وأهميتها تهدف إلى تتبع المراحل التاريخية التى أخذت المدن تتطور فيها بشكل ملحوظ. ففى انجلترا مثلا ظهرت دراسات هامة عن المدن فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وذلك على أثر النمو السريع والتطور الشامل فى المدن الصناعية الكبرى . وكذلك فى المانيا ظهرت دراسات المدن ابتداء من سنة ١٨٨٠ وذلك بعد اتساع نطاق الصناعة وما صاحبه من هجرة اعداد كبيرة من الريف إلى المدن الصناعية. أما فى أمريكا فلم يقتصر الأمر على وصف المدن وتتبع تطورها بل إن جزءاً هاما من علم الاجتماع فى أمريكا أصبح يكرس جهوده لدراسة المدن الكبرى ومشكلاتها العمرانية والاجتماعية وفى فرنسا لم يظهر هذا النوع من الدراسة إلا بالنسبة لباريس وذلك لبطء تطور المدن الفرنسية الأخرى . أما باريس فانها تطورت تطوراً كبيراً منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر وأدى ذلك إلى عدة دراسات إحصائية

واجتماعية اعتمد عليها دوركيم اعتماداً كبيراً فى دراسته المشهورة عن ظاهرة « الانتحار » .

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن البحوث الخاصة بالمدن كانت دائماً نتيجة لاتساع هذه المدن وتطورها السريع .

وقد تعاونت الهيئات العامة مع الجامعات فى هذه الدراسات . ففى انجلترا خرجت معظم الدراسات الهامة عن المدن من الجامعات ، ونكتفى هنا بذكر أهمها : ففى السنوات التى سبقت وتلت الحرب الكبرى الأولى مباشرة ظهرت بحوث الدكتور « باولى » Bowley الأستاذ بمدرسة العلوم الاقتصادية بلندن . وفى سنة ١٩٢٨ ظهر البحث الاجتماعى الكبير عن لندن وقام به السير هوبرت سميث Hubert Smith بالاشتراك مع الدكتور «باولى» وهناك بعد ذلك البحوث الديموجرافية والاقتصادية والاجتماعية التى ظهرت تحت اسم Civic Surveys بالنسبة لكثير من المدن الكبرى ، ونذكر منها البحث الذى قامت به جامعة ليفربول بين سنتى ١٩٢٩ و ١٩٣٤ .

وربما تجلى هذا التعاون بين الجامعات والسلطات الادارية فى أبهى مظاهره فى الولايات المتحدة الأمريكية التى أصبحت بحق المركز الأساسى لعلم الاجتماع الحضرى ومن أهم البحوث التى ظهرت فى هذا الميدان :

١ — البحوث التى قام بها مركز الدراسات الاجتماعية التطبيقية التابع لجامعة كولومبيا ، ونذكر منها بحوث الأستاذ «كنجزلى ديفيز » .

٢ — البحوث التى قام بها المركز الاحصائى بوشنطن .

٣ — البحوث التى أجريت فى شيكاغو فجعلت منها بحق أكبر مركز لدراسة علم الاجتماع الحضرى . فلم يترك العلماء ظاهرة أو مشكلة اجتماعية فى هذه المدينة دون أن يبحثوها بحثا وافياً : مشاكل السكان الزنوج — جناح

الأحداث — ظاهرة الإجرام بحسب أحياء المدينة وبحسب طوائفها المختلفة — ظاهرة الحراك الاجتماعى .

ونذكر من أهم الدراسات التى أجريت فى شيكاغو :

(ا) دراسات برجس Burgess عن المجتمع الحضرى .

(ب) دراسات ورث Wirth عن الجتو أوحى اليهود .

(ج) دراسات تريشر trasher عن العصابة the gang

(د) دراسات شو Shaw عن مناطق التشرد وجرائم الأحداث .
Deliquency areas

(ه) دراسات ركلس Reckless عن الرذيلة فى شيكاغو .

والمدن الكبرى بطبيعة الحال مركز لتجمعات كبيرة من السكان ، فلننظر كيف يمكن أن تكون هذه الظاهرة المورفولوجية ذات تأثير كبير على عدد من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

يؤثر اتساع المدينة واكتظاظها بالسكان على التصرفات الفردية والجماعية ويكفى للاقتناع بذلك أن نقارن بين تصرفات ساكن المدينة فى المناسبات المختلفة وبين تصرفات القروى حين يحضر لأول مرة إلى المدينة .

وتؤثر المدينة بعد ذلك على الصحة الجسمية والخلقية ، وعلى علاقات الأسرة وعلاقات الصداقة والعمل ، وتطبع سكانها بطابع الصراع والمنافسة وهناك بعض الظواهر المرضية التى لا تظهر إلا بعد أن يتعدى اتساع المدينة وعدد سكانها حداً معينا مثل تفشى الجريمة وانخفاض المستوى الصحى وكثرة الإرهاق العصبى والأمراض النفسية .

كما أن دراسة أحوال السكان من حيث نسبة المواليد والوفيات ودرجة الخصوبة والهجرة تلقى ضوءاً كبيراً على حالة الاجتماعية . مثال ذلك أن التقرير

الرسمى الذى نشر فى سنة ١٨٣٢ عن وفيات الكوليرا فى باريس قد وضع أمامنا صورة واضحة عن نسبة توزيع الاصابات فى المدينة بحسب الأحياء المختلفة ، مما ساعد على ربط هذا التوزيع بالتوزيع المهنى والاجتماعى للسكان. كما أن هذا التقرير نفسه قد ساعد على معرفة عادات السكان وأنواع اللهو الصاخب والغلو فى العربدة التى ينصرف إليها طبقات العمال فى أيام العطلة أى يوم الأحد وصباح الاثنين مما يترتب عليه كثرة حالات الدخول إلى المستشفيات فى يومى الثلاثاء والأربعاء .

وهكذا نرى أن دراسة المدن من حيث تطورها العمرانى والسكانى يسهم إسهاما فعالا فى دراسة أحوالها الاجتماعية .

٩ — خاتمـــــة :

وبعد فإننا نرجو بعد هذا العرض لآراء ابن خلدون وبحوثه فى الظواهر المورفولوجية ، ومقارنة ما وصل إليه من نتائج قيمة وأصيلة بما وصل إليه علماء الاجتماع فى العصور الحديثة — نرجو أن نكون قد أسهمنا فى إظهار أصالة ابن خلدون وبيان سبقه على جميع من تعرضوا لهذه المسائل. كما نرجو أن نكون قد وفقنا فى توضيح الدور الأساسى الذى أسهمت به تلك البحوث الأصيلة — بسبب ما احتوت عليه من نظرات خصبة وأفكار عميقة — فى بعث الاهتمام بالدراسات المورفولوجية وخاصة ما يتصل منها بعلم الاجتماع الحضرى فى نفوس كثير من علماء الاجتماع فى العصر الحديث .

الفصل الثاني

تقدم العقل البشري عند كوندرسيه

الفصل الثانى

تقدم العقل البشرى عند كوندرسيه [1]

تقول مدام دى لسبيناس فى تصويرها لصفات كوندورسيه أنه « واضح ودقيق ، عادل ومتسامح ، يجمع بين سهولة التعبير ورشاقة الأسلوب عند « فولتير » ، وبين لذاعة « فوتنيل » ، وعمق « نيوتن » . ويضيف إلى معارفه الواسعة الاستنارة والذوق الجميل ، وإذا تحدثت اليه ، أو قرأت ما يكتبه ، أو ناقشته فى الفلسفة ، أو الأدب أو العلوم ، أو الفنون ، أو نظم الحكم ، أو التشريع ، لقلت لنفسك مائة مرة إنك أمام عبقرية قل أن يجود الزمان بمثلها . فهو لا يجهل شيئا حتى التفاصيل التى قد لا تتفق مع ذوقه أو مع شواغله. وتساعده على ذلك ذاكرة عجيبة تعى كل شىء ولا تنسى شيئاً قط».

يتضح لنا صدق هذا الوصف ، وعدم غلوه ، حين نتصفح المجلدات التى تحتوى على المؤلفات الكاملة لكوندورسيه . ونجد أن « دالمبير » كان على حق حين عهد ، فى وصيته ، بتكملة مشروع «الإنسكاوبيديا » إلى هذا العقل « الإنسكاوبيدى » إذ تشهد سلسلة مؤلفاته الطويلة أنه ما من مسألة من المسائل التى شغلت عصره إلا وكان له فيها رأى .

حياته :

ولد جان أنطوان نيكولا (ماركى دى كوندرسيه) فى ١٧ سبتمبر ١٧٤٣ وفقد والده وهو فى سن الرابعة ، فتقاسمت أمه عبء تربيته مع خاله ، ونشأه

---

(١) نشر هذا البحث فى « تراث الانسانية ». العدد ١٠ المجلد الخامس أغسطس ١٩٦٧ .

تنشئة دينية خالصة ، وعند بلوغه الحادية عشرة عهدا به إلى أحد الآباء اليسوعيين . وفى عام ١٧٥٨ التحق بكلية « نافار Navarre » حيث تفوق فى حل المعادلات الصعبة ، مما جعله يكرس جهوده لدراسة العلوم ، وبخاصة العلوم الرياضية .

ولم يكن عمره قد تجاوز الثانية والعشرين حين تقدم إلى أكاديمية العلوم بأول دراسة له فى الرياضيات عن « حساب التكامل » . وفتح بهذه الدراسة مجالات جديدة ساعدت هذا الفرع من العلوم الرياضية على بلوغ الكمال . وهيأته دراسته وأبحاثه لأن يصبح عضوا فى أكاديمية العلوم فى عام ١٧٦٨ . ولكن أسرته طلبت إليه ألا يتقدم لهذا المنصب العلمى لأنها كانت تعد الانشغال بالعلوم مما لا يليق بأسرة نبيلة . وكانت تفضل له أن يصبح قائدا فى سلاح الفرسان. ولكنه لم يرضخ لرغبة أسرته إلا عاما واحداً ، وفى العام التالى تقدم لهذا المنصب ، وانتخب بالإجماع .

ويتميز عام ١٧٧٠ بلقائه مع فولتير حيث ذهب إليه فى صحبة « دالمبير » وقد أثرت هذه الزيارة فى نشاطه العلمى الذى أصبح بعدها لا يقتصر على مجال الرياضيات ، بل تعداه إلى مجالات السياسة والاجتماع والفلسفة . كما أثرت صداقته « لتورجو Turgot » فى توجيه بعض اهتماماته إلى مسائل الاقتصاد الاجتماعى . وعندما أصبح تورجو وزيراً للمالية عهد إلى صديقه « بمراقبة النقد » وهاجم كوندرسيه سياسة نيكر Necker الاقتصادية إلى حد أنه ترك وظيفته عندما أصبح « نيكر » وزيراً .

ولم يكن اهتمامه بالمسائل الاقتصادية والمالية يشغله عن متابعة البحث والكتابة

فى الفلسفة ، فأعد بحثا عن «تمجيد بسكال» ، واهتم بإعداد طبعة جديدة لمؤلفه الخـــالد « الأفكار » Les pensées » . وفى هذا البحث لم يخش كوندورسيه من أن ينقد بسكال لعدم اهتمامه بعلوم التاريخ الطبيعى ، وأثار هذا النقد بعض السخط عليه فى الأوساط العلمية ، بل إنه كان من أسباب تعطيل انتخابه عضوا فى الأكاديمية الفرنسية . ولم يكن فولتير من أنصار هذا التعطيل بل ثار عليه ، وكتب إلى كوندورسيه فى عام ١٧٧٦ يقول : « أكرر لك أنك إذا لم تشرفنا بأن نصبح عضوا معنا هذا العام فأنى سأخرج لأقضى بقية حياتى عضواً فى أكاديمية برلين أو بطرسبرج » ، ومع ذلك فإن كوندورسيه لم يتقدم لعضوية الأكاديمية إلا فى عام ١٧٨٢ ، ولم يفز على منافسه « بايى Bailly » إلا بصوت واحد . وكان البحث الذى ألقاه عند استقباله بالأكاديمية عن « المزايا التى يجنيها المجتمع من اتحاد العلوم الطبيعية مع العلوم الأخلاقية »(١)

وفى عام ١٧٨٦ تزوج كوندورسيه ، وكانت سنة حينذاك ثلاثا وأربعين سنة ، وفى خلال السنة نفسها نشر مؤلفه عن « حياة تورجو » الذى عبر فيه عن آرائه الأساسية فى السياسة ، وهاجم فيه بلا هوادة امتيازات النبلاء (بالرغم من أنه كان بحسب مولده واحداً منهم) . واتضح منذ ذلك الحين أنه أخذ يعد نفسه للحياة العامة . وكانت أول الوظائف السياسية التى تقلدها عضوية بلدية باريس . ومن هذا المنصب تولى كتابة احتجاج أهل باريس ضد القانون الذى أصدرته الهيئة التأسيسية للدستور الذى كان يرتب حقوق المواطن السياسية على أساس ما يدفعه من الضرائب .

وفى عام ١٧٩١ رشح نفسه لعضوية الجمعية التشريعية وفاز بها ، وانتخب

(1) Des Avantages que la Société peut retirer de la réunion des sciences physiques aux sciences morales.

أولا سكرتير الجمعية ثم رئيساً لها ، وكان من أول المهام التى قام بها إلغاء قانون امتيازات النبلاء ، ثم كرس جزءاً كبيراً من وقته لتنظيم التعليم العام .

وأصبح عضواً فى لجنة دستور الثورة الفرنسية فى ١١ أكتوبر ١٧٩٢ . وعهد إليه ، مع بعض زملائه ، ببحث قضية لويس السادس عشر ، فوقف منها موقفاً فى غاية الاعتدال وتوخى العدالة القانونية ، ورأى أن الحكمة تقتضى عدم السير فى إجراءات إعدام الملك . بل أنه صرح دون مواربة أنه ضد عقوبة الاعدام عموماً ، وقال « إن الغاء عقوبة الاعدام من أنجع الوسائل لرقى الجنس البشرى لأن هذا الالغاء يقضى على الميول الوحشية التى انتقصت من قيمة الإنسان خلال أجيال عديدة » . ولكن مجلس الثورة لم يأخذ برأيه، وأعدم الملك لويس السادس عشر وزوجته مارى انطوانيت بالمقصلة . كما أن الدستور الذى اشترك فى وضع قواعده الأساسية أدخلت عليه تعديلات كثيرة غيرت معالمه ، فهاجمه كوندورسيه بعد أن تمت الموافقة عليه ، وصرح بأن « إرادة الشعب الحقيقة يجب أن تحترم ، وأن من الخيانة للشعب أن نعتقد أنه غير قادر على إجراء انتخابات مباشرة حرة . كما أن الدستور الذى لا يعطى ضمانات للحريات المدنية يعتبر بلا شك دستورا معيباً ».

وكانت هذه الملاحظات التى أبداها كوندورسيه على الدستور والتى تعبر عن ضمير الشعب وتنبعث عن فهم واع للديموقراطية الأصيلة — كانت هذه الملاحظات سبباً فى إصدار الأمر بالقبض عليه . ولكنه كان قد احتاط للأمر واختبأ فى منزل مدام فرنيه Mme Vernet وهى من أصدقاء أسرته .

وفى سجنه الاختيارى هذا شغل كوندورسيه نفسه بعمل كبير طالما طلب إليه أصدقاؤه أن يقوم به ، وهو كتابة تاريخ تطور البشرية ، فانصرف إلى هذا العمل الضخم فى ديسمبر ١٧٩٣ وانتهى منه فى مارس ١٧٩٤ وجعل

عنوانه « مخطط للوحة تاريخية عن ضروب التقدم التى أحرزها العقل البشرى » (١) .

وهو المؤلف الذى نقوم بعرضه وتحليله فى هذا البحث .

ويعبر هذا المؤلف عن ثقة لا حد لها فى مستقبل البشرية ، وهو أمر يثير الدهشة إذا تذكرنا أن كوندورسيه قد كتبه وهو تحت وطأة الحكم بالإعدام الذى صدر ضده . فقد استعرض فيه بعين فاحصة الحالات الماضية والحالة المستقبلة التى بدا له أن المجتمعات الانسانية تسير إليها ، ونجح فى أن يبعد عن ذهنه شبح الأفكار التشاؤمية التى بعثها فى نفسه أحداث فرنسا فى ذلك الوقت ولم يظهر فى كتابته أى أثر لحالة العزلة التى اضطر إليها ، ولا أى كلمة تنم عن الشكوى مما آل إليه مصيره . بل كان المجال كله خالصاً للعقل الهادىء المتزن ، والنظرات الفلسفية الشاملة ، والمشاعر النبيلة التى تؤمن بالرسالة الحضارية للإنسان . لقد لخص كوندورسيه رأيه فى مستقبل البشرية بقوله : « كل الظواهر تدل على أننا على أبواب عصر سيحقق ثورة من أكبر الثورات التى حدثت فى حياة النوع الانسانى . وتضمن لنا الحالة الراهنة للمعارف الانسانية أن هذه الثورة ستحقق السعادة للبشرية » .

وعندما انتهى كوندورسيه من كتابة هذا المؤلف بدأ يساوره الخوف من أن تكون إقامته عند مدام فرنيه سبباً فى جلب الإيذاء لها . فخرج من عندها ذات صباح ، رغم رقابتها الشديدة لمنعه من القيام بهذه المحاولة ، واتجه إلى ضاحية « فونتنى أو روز Fontenay-aux-Roses » حيث يقطن أحد أصدقائه القدامى . ولكن هذا الصديق لم يقبله عنده أكثر من أربع وعشرين ساعة . وخرج كوندورسيه مرة أخرى إلى الشارع ، واحتمى فى أحد المحاجر فى سهل

(1) Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain.

مونروج Montrouge وكان لا يخرج منه إلا ليلا ، ثم اضطره الجوع والجرح الذى اصابه فى ساقه إلى الخروج يوماً بعد الظهر ، ودخل إلى أحد المطاعم حيث طلب غذاء لا يتفق مع هيئته الزرية ، فارتابت صاحبة المطعم فى أمره ، وأبلغت عنه سلطات الأمن ، فقبض عليه وسيق إلى السجن .

وعندما فتح الحراس فى الصباح أبواب زنزانته لاستجوابه وجدوه جثة هامدة ، إذ كان قد تجرع جرعة قوية من السم مخبأة فى أحد خواتمه وبهذه النهاية المحزنة انتهت حياة ذلك المفكر الذى آمن بخير البشرية فى المستقبل ، وهى تذكرنا بنهاية سقراط الذى كان أول من أرسى دعائم الخير على المعرفة .

وكانت وفاة كوندورسيه فى يوم ٨ أبريل عام ١٧٩٤ .

مؤلفاته :

إذا تركنا جانباً ما كتبه كوندورسيه فى الرياضيات فإنه يمكن تصنيف مؤلفاته فى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول ويشمل المؤلفات التاريخية والتى تحوى سجل حياة بعض العظماء — والقسم الثانى يتضمن المؤلفات السياسية والاجتماعية — والقسم الثالث وهو يحتوى على المؤلفات ذات الطابع الفلسفى الصرف .

وقد يكون هذا التصنيف ناقصاً أو تعسفيا إذ أن بعض كتابات كوندورسيه قد يصعب إدخالها فى أى من هذه الأقسام . ولكن تبرره ، على أى حال ، رغبة الباحث فى تحليل آرائه على أساس منهجى .

أما القسم الأول : فيحتوى أولا على المقالات التى كتبها فى « تخليد » ذكرى بعض شخصيات عصره من الفلاسفة والعلماء . وهذه التمجيدات

Les Eloges كثيرة تبلغ حوالى الثمانين مقالا وتمتد من عام ١٧٧٢ إلى عام ١٧٩١ . ومن أشهر الشخصيات التى مجدها : بسكال ، ولينيه ، ودالمبر ، وتورجو . ولم يتبع كوندورسيه فى كتابة تمجيداته الأسلوب التقليدى الذى يقتصر على المديح وذكر المناقب ، إذ أنه لم يتردد فى النقد وإبداء التحفظات إذا وجد أن آراء من يكتب عنهم تستدعى ذلك . فمثلا بالنسبة لبسكال يعجب كوندورسيه أيما اعجاب بمواهبه العلمية ، وصفاته الخلقية ، ويشيد بأسلوبه ولكنه يرى أن تعلقه المتعصب بالعقيدة والشعائر الكاثوليكية قد حال بينه أحيانا وبين إنماء فكرته والوصول بها إلى غايتها الطبيعية . ومما قاله فى هذا الصدد « إن بسكال كان معاصراً لديكارت ولكن لم يكن له ، مع ذلك ، أى نصيب فى تقدم الفلسفة . ونستطيع أن نجد فى اختلاف صفات كل منهما السبب الذى منع بسكال من أن يسهم فى تلك الثورة الفلسفية الكبرى التى أثارها ديكارت فى العقول ، وأصبحت إحدى دعامات الجنس البشرى لتحقيق السعادة ، إذا كان تحقيق السعادة ممكنا . لقد كان كل من بسكال وديكارت عالما كبيراً فى الهندسة ، وكانت لهما مواهب متكافئة ، ومع ذلك فإن طريقة كل منهما فى النظر إلى الفلسفة كانت تتعارض مع طريقة الآخر . فكان ديكارت يحتقر الأفكار التقليدية ، ولذا بدأ باطراحها جميعاً ، وأحل محلها الأفكار التى استوحاها من تأملاته الفلسفية . أما بسكال فكان على العكس مليئا بالاحترام للأفكار التقليدية التى رسخت فى الأذهان مع الزمن ولم يكن يتركها إلا حينما تجبره على ذلك البداهة ذاتها . وكان يخاف من الغلو فى الثقة بالعلوم ، ومن الاهتمام بتعميقها حتى لا تعتقد العقول الطيبة أن العلوم هى وحدها الجديرة بالعناية وأن الناس يجب ألا يسيروا فى حياتهم إلا على هدى التجربة الحسية والحساب الدقيق » .

توضح لنا هذه العبارات وغيرها كيف كان كوندورسيه يفهم فكرة « التمجيد » ، إذ كان يجعل منه تاريخا نقدياً حافلا بوجهات النظر المتعددة التي تمتع القارىء وتبعده عن السأم .

ونضيف إلى « التمجيدات » سير الحياة التي كتبها ، وأهمها ، حياة تورجو وحياة فولتير ، وبالنسبة لهذا الأخير أراد كوندورسيه بصفة خاصة أن يعرفه للناس على حقيقته ويجعلهم يحبونه وتشهد بذلك الخاتمة التي قال فيها . « لقد كان إعجاب الناس بفولتير أكثر من معرفتهم به . ولكنا نرى أن السم الزعاف الذي كان يسري في بعض كتاباته السياسية ، لا يمنع من وجود عاطفة نبيلة ، وطيبة أصيلة تسيطر دائما على نشاطه . لقد كان فولتير يحب التعساء أكثر مما كان يكره أعداءه . ولم يكن حب الشهرة لديه إلا خاضعا لعاطفة أكثر نبلا وهي حب الإنسانية . ولا يوجد من أمثال فولتير إلا القليل من الرجال الذين استطاعوا أن يشرفوا حياتهم بأكثر ما يمكن من الأعمال الخالدة ، وأن يدنسوها بأقل ما يمكن من النفاق والملق » .

أما حياة « تورجو » فيبدو أن كتابتها كانت فرصة لكوندورسيه لتثبيت آرائه السياسية ورسم برنامجه للعمل الاجتماعي . ولذا فهي من هذه الناحية ذات أهمية قصوى . ونستطيع أن نجد فيها إشارة لبعض الآراء التي يجيء تفصيلها فيما بعد في مؤلفه الكبير « مخطط لتقدم العقل البشري » .

القسم الثـانى :

الكتابات السياسية والاجتماعية :

تحتل هذه الكتابات جزءا أكبر بكثير مما تحتله الكتابات التاريخية في المجموعة الكاملة لأعمال كوندورسيه ، ومن الطبيعي أن يكون تاريخها في

الحقبة التى اشتغل فيها كوندورسيه ، فى الوظائف العامة ، أو لعب دوراً فى السياسة . ومع ذلك فهناك بعض كتابات من هذا النوع سابقة على تلك الحقبة مثل « خواطر عن أنواع السخرة » ، و « الاحتكار والمحتكر » ، و «خواطر عن التشريع الجنائى» (١) كما كتب أيضاً عن حرية الصحافة .

ولكن من عام ١٧٨٦ إلى عام ١٧٩٤ يتميز نشاط كوندورسيه بكتابة عدد كبير من ، الخواطر ، والمقالات ، والأفكار ، والمشروعات، والأبحاث والأحاديث والاختبارات ، والتقارير ، الخ .. وكلهـــا تشهـــد بتنوع الموضوعات التى طرقها ، وبالنشاط العجيب لصاحبها ، وقد ورد منها فى الطبعة الكاملة لمؤلفاته مائة وستة وعشرون بحثاً ، ومن ضمنها خمسة بحوث هامة عن تنظيم التعليم العام . ويسرى من خلال هذه البحوث المتنوعة تيار واحد يحمل القارىء على الشعور بأن وراء كل سطر تكمن الرغبة فى المنفعة وتحرى الحقيقة .

أما كتاباته السياسية فلم يكن هناك ما هو أكثر منها بعداً عن روح الفوضى أو « الديماجوجية » وعزوفاً عن الصعود عن طريق تملق شعور الجماهير . وقد كرس احدى مقالاته لفضح أساليب «الديماجوجية » وهى بعنوان : « الصديق الحقيقى الصديق الزائف للشعب » (عام ١٧٩١) . ومما جاء فيها : « يبحث ديماجوراس (ويرمز به إلى الديماجوجى أو المهرج السياسى) بعناية ما هى الاتجاهات التى تروق الغوغاء فيبالغ فيها ، وما هى العواطف الجامحة التى تحرك الشعب فيتملقها وهو يصفق لأنواع المظالم التى يرتكبها الشعب ، ويبرر ما ينصرف إليه من العنف ، ويبارك عيوبه . وهو يوافق على كل ما

(1) Réflexions sur les Corvées — Monopole et monopoleur — Réflexions sur la jurisprudence criminelle.

يقوله الشعب ، لا فى المجالس الرسمية(حيث يقف العقلاء له بالمرصاد)، بل وسط حشود الشوارع والأزقة . أما صديق الأمة الحقيقى ، فهو فيلودم « Philodème » الذى لا يصعد إلى المنصة إلا ليقدم للشعب نصائح نبيلة ونافعة،وهو يقول ما يعتقد أنه الحق دون أن يستجدى التصفيق أو الهتاف. وإذا كان للشعب آراء خاطئة فإنه يحاربها وإذا اقترف أخطاء فأنه يلومه عليها ، بل يجبره ، إذا استطاع على أن يصلحها . وهو قد يتعرض لغضب الشعب فى سبيل أن يجنبه اقتراف الجريمة . وإذا كان الآخرون يثــــيرون عواطفه وانفعالاته فإن « فيلودوم» يبحث عن الوسيلة لتبديد مخاوفه الوهمية وشكوكه السخيفة . وهو يرثى لحال المخدوعين ، ويحتقر المحرضين ، وإذا تعرض للوشاية واجهها بتقديم حياته كلها لخدمات جديدة » .

هذه ، بلا شك ، هى صورة كوندورسيه نفسه ويكاد القارىء يقطع بهذا الرأى بعد الانطباع الذى يخرج به من قراءة العديد من كتاباته السياسية .

القسم الثـــالث :

مؤلفاته الفلسفية :

تعتبر هذه المؤلفات قليلة نسبياً بالقياس إلى النوعين السابقين ، كما يجب أن نفهم كلمة «فلسفة» فى هذا المجال على النحو الذى فهمها به القرن الثامن عشر إذ كانت تدخل فيها ، حتى ذلك الحين ، بحوث الرياضيات العليا ، والفلك والسياسة والاجتماع .

وأول هذه المؤلفات « مقال الاستقبال » فى الأكاديمية الفرنسية . وقد عالج فيه — كما ذكرنا من قبل — طريقة تحقيق الاندماج بين العلوم الأخلاقية ، والعلوم التجريبية .

ويأتى بعد ذلك « المقال عن العلوم الرياضية » (١٧٨٦) ويحتوى على تاريخ للرياضيات منذ فيثاغورس حتى ، أولر Euler ودالمبير ثم يختم ببعض الآراء عن أهمية الثقافة الرياضية .

ثم المقال عن الفلك وحساب الاحتمالات ، (١٧٨٧) ، ويهتم بتوضيح أهمية نيوتن ودى برنوى De Bernouille فى تاريخ العلوم التحقيقية .

ثم يأتى المؤلف الكبير الذى نتعرض ، فى هذا البحث ، لتحليله وهو « المخطط لتاريخ تقدم العقل البشرى » . وهذا الكتاب يدخل كوندورسيه فى عداد كبار فلاسفة التاريخ . وهو يقسمه إلى عشرة فصول ، يكرس كل فصل منها لعصر من عصور الحضارة . ويبدأ فى الفصل الأول من الاختراعات الساذجة للانسان البدائى حتى ينتهى فى « الفصل التاسع » إلى الكلام عن اكتشافات عصره . ويجعل الفصل العاشر والأخير لتنبؤاته عن المستقبل ، ويجمع فيه بين دقة المؤرخ ورومانتيكية المتنبىء .

ويعتبر كوندورسيه من الفلاسفة الذين يعبرون عن روح عصرهم خير تعبير . إذ أنه أبرز فى قوة ووضوح قيمة الثروة العقلية والفكرية التى تجمعت فى القرن الثامن عشر ، الذى أطلق عليه بحق « عصر التنوير » . وتكمن قيمة كتاباته وآرائه فى أنها تعطى لنا صورة دقيقة عن هذا العصر بحيث يمكن القول إن كوندورسيه يعبر وحده عن فلسفة القرن الثامن عشر بأكمله . وقد يتساءل البعض : وأين فولتير ، وديدرو ، ومنتسكيو ، ودالمبير ، وهلفتيوس ، وكونديناك ؟ ألا يعبر هؤلاء أيضاً عن القرن الثامن عشر ؟ حقا إن كلا من هؤلاء يعبر عن جانب أو عن بعض جوانب الحركة الفكرية فى ذلك القرن ولكن أحداً منهم لا يعبر عما اشتمل عليه من اتجاهات ، وما اصطرع فيه من أفكار مثلما عبر كوندورسيه .

ولما كان كوندورسيه أحد كبار المشتغلين بالرياضيات فى عصره فقد أولى اهتماماً كبيراً لتطبيق المناهج الرياضية على العلوم الأخلاقية. وأطلق على أحد بحوثه الرئيسية فى هذا الميدان اسم « الرياضة الاجتماعية La mathématique Sociale » وهو يطبق فيه مناهج الرياضة على دراسة عدد من المسائل الاجتماعية فيحاول أن يعرف مثلا معدل الوفيات فى هذا البلد أو ذاك ، ويربطه بمستوى المعيشة ، ونوع الحرفة ، أو يدرس بعض الأنظمة الانتخابية ليقرر مزايا نظام معين أو عيوب نظام آخر ، أو يدرس نظم التأمين ليحدد نسبة ما يجب أن يدفعه المؤمن عليه .

وهو ينظر إلى الانسان أولا بوصفه فرداً ، فيحاول أن يحدد بدقة ، مستنداً إلى الحقائق الثابتة ، تأثير المناخ عليه ، وكذلك تأثير العادات والحرف على معدل الأعمار ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة قوانين الحياة الاجتماعيه .

وينطوى هذا العلم الجديد ، الذى يجعل من كوندورسيه أحد الرواد الأوائل لعلم الاجتماع الحديث ، على ثلاثة مبادىء رئيسية وهى :

١ — تحديد الظواهر .

٢ — محاولة تقويمها .

٣ — النتائج التى تستخلص من دراسة هذه الظواهر.

وهو يقسم الظواهر إلى طائفتين : الظواهر الحقيقية أو الواقعية ، وهى التى نلاحظ حدوثها بالفعل، والظواهر الاحتمالية وهى التى يمكن أن نتوقع حدوثها نتيجة لالتقاء عناصر متعددة من عناصر الحياة الاجتماعية المتشابكة .

وإذا لوحظت ظاهرة بعينها عدة مرات ، وبدت لنا منطوية على بعض الاختلافات ، فإن هذه الاختلافات ترجع ، فى الحقيقة ، إلى خطأ فى

إحدى الملاحظات . وفى هذه الحالة يجب أن نبحث بين هذه الملاحظات عن واحدة تكون أكثر اقناعا لنا بأنها تمثل حقيقة الظاهرة . إذ لا يوجد، فى أغلب الأمر ، سبب بعينه يجعلنا نتشبث بملاحظة دون غيرها .

وقسم كوندورسيه موضوعات الرياضة الاجتماعية على النحو الآتى :

١ — الانسان :

(ا) الإنسان الفرد .

(ب) العمليات العقلية الإنسانية .

٢ — الأشيـاء :

إرجاع الأشياء إلى مقياس مشترك ، باستخدام نظرية القيم .

٣ — الإنسان والأشياء : ويتضمن منهج هذا البحث :

(ا) تحديد الظواهر وتقسيمها إلى :

١ — ظواهر ملاحظة .

٢ — وظواهر احتمالية .

(ب) إحصاء الظواهر وتصنيفها ومعرفة طرق تآلفها .

(جـ) تقدير الظواهر للوصول إلى القيمة الوسطى .

(د) نتائج الظواهر وإمكانيات تطبيقاتها العملية .

ومن ناحية دراسة الإنسان يرى كوندورسيه أنه يتأثر بدرجة حرارة الجو وبطبيعة التربة ، وبالغذاء ، وبالعادات السائدة ، وبالنظم الاجتماعية ويمكن أن نستخدم المنهج الرياضى لمعرفة كيف تؤثر هذه العوامل المختلفة على طول

مدة الحياة وعلى العلاقة بين عدد أفراد كل من الجنسين سواء أكان ذلك عند الولادة أو فى طبقات العمر المختلفة ، وعلى نسبة الزواج ، وحالات الفردية والترمل بالقياس إلى مجموع السكان . ويمكن أيضاً معرفة أثر هذه العوامل على حالات الوفاة بين الطبقات والحرف المختلفة . ونستطيع أن نحاول كذلك معرفة أثر هذه العوامل على القوة العضلية ، وعلى طول الأفراد وأشكالهم ، بل وعلى صفاتهم الخلقية .

وفى دراستنا لهذه العوامل يمكن النظر إلى تأثير كل منها على حدة ، أو إلى تأثير طائفة منها مجتمعة . وفى هذه الحالة الأخيرة يجب أن نختبر إذا كان تأثير العوامل مجتمعة يختلف عن تأثيرها متفرقة وإلى أى حد يكون اندماجها سببا فى تخفيف أو مضاعفة ما تحدثه من أثر .

ولا تطلعنا الملاحظة ، بطبيعة الحال ، إلا على وجود تلازم بين أحد العوامل باعتباره ، سبباً ، وبين الظاهرة الملاحظة على أنها نتيجة ويتعين بعد ذلك أن نحدد ، باستخدام حساب الاحتمالات ، إذا كان يجب أن نعتبر هذا التلازم ناتجاً عن قانون ثابت أم لا ، أو بمعنى آخر إذا كانت النتيجة يجب أن تعزى إلى السبب الذى نفترضه لها ، أو إلى مجرد الصدفة أو وجود سبب آخر مازلنا نجهله .

الأفكار الرئيسية فى « المخطط التاريخى لتقدم العقل البشرى » .

ننصرف الآن إلى تحليل المؤلف موضوع بحثنا ، وإبراز بعض فقراته الهامة .

يميز كوندورسيه بين طريقتين لدراسة الملكات الانسانية . وتتلخص الطريقة الأولى ، كما ذكرنا من قبل ، فى البحث — بطريق الملاحظة — عن الظواهر العامة وعن قوانين نمو هذه الملكات . أما الطريقة الثانية فتهتم بدراسة

العقل البشرى من خلال النتائج التى توصل إليها بنشاطه ، وتحديد المحصلات المادية والمعنوية التى أضافها كل جيل إلى الأجيال التى سبقته . أى أننا فى هذه الحالة لا تهمنا دراسة « مكانزم» التفكير فى صورته المجردة in abstracto، بقدر ما يهمنا معرفة مراحل تطوره الفعلى .

ويمكن القول إن آراء كوندرسيه عن التقدم البشرى قد مهد لها ، فى العصور الحديثة ، عدد من الفلاسفة والمفكرين . فكتب « بسكال » أن « تعاقب البشر خلال القرون الطويلة المتلاحقة يجب أن ينظر إليه كوحدة مستمرة ، تزداد معارفها بصورة مضطردة » . وأعلن « ديكارت » إيمانه بتحقيق الإنسان للكمال. وكذلك كان « بيكون » يؤمن بالتقدم اللانهائى للمعرفة الإنسانية . كما كان تفاؤل « ليبنتز » يشتمل على وجود الرغبة المتأصلة والمتصلة فى نفوس جميع الكائنات لتحقيق حالة أفضل .

غير أن واحدة من هذه الفلسفات لم تكن تنطوى على نظرية كاملة للتقدم البشرى بالمعنى الذى وضحه كوندورسيه ، واقتبسه القرن التاسع عشر من بعده . وتحددت هذه الأفكار الغامضة ، بعض التحديد ، عند «تورجو » إذ كان أول من حاول أن يستخلص من التاريخ فلسفة للتقدم . فكتب فى مقاله الأول عن « التاريخ العالمى » (١٧٥٠) : « أن النوع البشرى فى مجموعه يتعاقب بين الهدوء والحركة،ويسير دائماً ، ولو بخطوات بطيئة ، نحو تقدم أعظم » .

فالتقدم إذن « ضرورة »، أما التدهور أو النكوص فهو «عرض». والتقدم يعبر عن قانون التاريخ نفسه ، على حين أن التدهور يعبر عن الإلغاء المؤقت لهذا القانون . وكل جيل من أجيال الإنسانية يرتبط ارتباطا وثيقاً بالأجيال التى سبقته ويعتمد عليها . وهذه الحتمية التاريخية هى ضمان التقدم الانسانى .

هذا هو المبدأ الذى يفصله كوندرسيه فى قوة ووضوح لا نظير لهما ، معتمداً على منهج تاريخى صرف . فيقول فى مقدمة مؤلفه :

« هذه اللوحة التى أقدمها تاريخية ، لأننى كونتها عن طريق الملاحظات المتتابعة للمجتمعات الانسانية فى العصور المختلفة التى مرت بها . وهى لذلك يجب أن تبرز ترتيب التغيرات ، وتعرض التأثير الذى تحدثه كل حقبة من الزمن فى الحقبة التى تليها ، وتبين على هذا النحو — من خلال التحولات التى طرأت على النوع البشرى فى محاولاته المستمرة لتجديد نفسه — الطريق الذى سلكه ، والخطوات التى قطعها للوصول إلى « الحقيقة » و « السعادة » . وهذه الملاحظات عما كان عليه الإنسان فى الماضى ، وعما هو عليه اليوم ، ستوصلنا بالضرورة إلى الوسائل التى من شأنها أن تؤكد أنواع التقدم المنتظرة وتسرع بتحقيقها وفقاً لما تقتضيه طبيعته .

« ذلكم هو الهدف من هذا المؤلف الذى ستكون نتيجته الرئيسية أن يوضح تارة بالوقائع وتارة بالاستدلال المنطقى — أنه لم يكن هناك قط أى حد نهائى لاكتمال القوى والملكات الإنسانية ، وأن التقدم نحو الكمال ، بعد أن تحرر من كل قوة تعوقه ، لا يخضع إلا لعامل الزمن ومدة استمرار الحياة على سطح الأرض . ومما لا شك فيه أن من ضروب هذا التقدم ما سيسير بسرعة ، ومنها ما سيسير ببطء ، ولكن هذا السير لن يعود القهقرى مادامت الأرض تحتل دائما مكانها فى النظام الكونى ، وما دامت القوانين العامة لهذا النظام لا تحدث على الأرض انقلابا عاما أو تغيرات عميقة لا تسمح للنوع البشرى الاحتفاظ بنفس الملكات واستخدامها على النحو الذى ينشده .

« وأول حالات الحضارة التى أمكن ملاحظتها عند النوع البشرى هى حالة مجتمع يتكون من عدد قليل من الأفراد يعيشون على القنص وصيد الأسماك

ويمارسون فنا بدائياً فى صنع بعض الأسلحة البسيطة والأدوات المنزلية ، أو فى بناء المساكن أو حفر الكهوف . وكان لكل من هؤلاء الأقوام لغة يتفاهمون بها ، وعدد قليل من الأفكار الخلقية التى يستخلصون منها قواعد عامة للسلوك . وكانوا يعيشون فى نظام عائلى ، ويخضعون حياتهم لأعراف عامة تحل لديهم محل القانون . بل أن منهم من كان لديهم شكل بدائى من أشكال الحكومة .

« ولا شك أن حالة القلق التى كان يعيش فيها النوع البشرى ، وصعوبة الحصول على عيشه ، وتعاقب فترات يومه بين العمل المضنى ، والراحة المطلقة كل ذلك لم يترك لديه فرصة أو فراغاً يخلو فيه لأفكاره ويعمل على تنمية ذكائه باستنباط وسائل جديدة . بل إن وسائل إشباع حاجاته ظلت مدة طويلة تخضع للصدفة البحتة ، ولتأثير الفصول المناخية بحيث لم تكن تسمح بظهور اتجاه نحو صنعة تنتقل من جيل إلى جيل . واكتفى كل فرد بأن يحسن مقدرته وكفاءته الذاتية . » وعلى هذا النحو تعين أن تكون أنواع التقدم التى أحرزها النوع البشرى بطيئة جداً فى مراحلها الأولى ، ولم يتحقق هذا التقدم إلا على فترات متباعدة حين كانت تدفع إليه ظروف قاهرة . ومع ذلك ، نجد أن الانسان بعد أن كان يعتمد على القنص والصيد وبعض الثمار التى تمنحها الطبيعة ، أصبح فى مرحلة تالية يستعين فى غذائه بنتاج الحيوانات التى استطاع أن يستأنسها ويحتفظ بها ويكثر من سلالتها ، ثم ما لبث أن أضاف إلى هذه الوسيلة فلاحة الأرض ، ولم يعد يكتفى بالثمار أو النباتات التى يلتقطها مصادفة بل تعلم بذر البذور ورعايتها بالعمل اليدوى والأدوات البسيطة ، وجمع المحصول واختزانه لوقت الحاجة .

« وكانت الملكية فى الحالة البدائية قاصرة على الفريسة التى يقتنصها الانسان بنفسه ، وعلى الأسلحة والشباك ، ثم امتدت إلى القطيع المستأنس ،

وبعد ذلك إلى الأرض التى تزرعها الأسرة أو القبيلة . ثم دعا وجود فائض فى ناحية ، ونقص فى ناحية أخرى إلى خلق فكرة « التبادل » ، ومنذ ذلك الحين ازدادت العلاقات الأخلاقية والقانونية تعقيداً .

« وحين توفرت فرصة أكبر للأمن ، وتحقق نوع من الفراغ فى فترات منتظمة ، استطاع الانسان أن ينصرف إلى التأمل أو على الأقل إلى الملاحظة المتتابعة . ثم اعتاد بعض الأفراد أن يستبدلوا جزءاً من فائض ما يملكون نظير « عمل » يقدمه لهم الغير ، وسمح لهم ذلك بأن يتخففوا هم أنفسهم ، من هذا العمل . فنشأت بذلك طبقة من الناس لا تصرف وقتها كله فى العمل الجسدى الشاق ، وامتدت رغباتها إلى أبعد من الوفاء بالحاجات المادية . فتقدمت الفنون التى كانت معروفة من قبل ، وأدت ملاحظات الانسان الأكثر خبرة والأكثر مراناً إلى خلق فنون جديدة . وازداد عدد السكان بقدر ما أصبحت وسائل الحصول على العيش أقل صعوبة وأكثر تقدماً . وأصبحت الأفكار المكتسبة تنتقل وتنتشر بسرعة بين أفراد مجتمع أصبح أكثر استقراراً وأكثر تقارباً بفضل نظام الزراعة .

« ويمكن القول أن فجر العلم بدأ يبزغ فى ذلك الحين ، إذ استطاع الإنسان أن يميز نفسه عن الأنواع الأخرى من الحيوان ، ولم يعد ، مثلها ، يقتصر لإشباع حاجاته على ما تمنحه الطبيعة . وكذلك لم يعد التقدم الذى يحرزه قاصراً على القدرات الفردية ، بل أصبح ذا طابع اجتماعى .

« ثم ما لبث العلاقات الأكثر اتساعا والأكثر تعقيداً أن جعلت الناس يشعرون بضرورة إيجاد وسيلة لنقل أفكارهم إلى الأفراد الغائبين أو البعيدين ، وتثبيت ما تعيه الذاكرة فى صورة أكثر دقة من مجرد النقل الشفوى ، واثبات شروط اتفاق بشكل أكثر تأكيداً من شهادة الشهود ، وتحقيق نوع من

الالتزام للعادات التى اتفق الأفراد على اخضاع سلوكهم لها . فنشأت الحاجة إلى « الكتابة » ، ويبدو أنها كانت فى بادىء أمرها عبارة عن نقوش ورسوم توضح السمات البارزة للأشياء ، ثم أخذت تعبر بعد ذلك ، بطريق الاستعارة عن الأفكار المعنوية . وأصبحت الكتابة هى فن التعبير ، بعلامة اتفاقية ، عن كل فكرة وكل كلمة . وبالرغم من أن عدد هذه العلاقات محدود ، فقد توصل الانسان لأن يكون منها عدداً لا نهاية له من التركيبات اللغوية ، وذلك بعد أن عدل تصميم هذه العلامات ، وجعلها ، بدلا من أن تدل على المعانى تعبر عن العناصر البسيطة التى تتكون منها الكلمات . وبذلك نشأت الحروف الهجائية التى حققت خطوة كبيرة فى طريق تقدم النوع البشرى » .

ويدعونا كوندورسيه بعد ذلك إلى ملاحظة ثلاثة أجزاء متميزة فى اللوحة التى يرسمها عن مراحل التقدم :

« ففى الجزء الأول حيث تدل أقوال الرحالة على الحالة الفطرية للنوع البشرى ، كما شاهدوها عند الشعوب المتأخرة ، لا نستطيع إلا أن نعتمد على التخمين فى تصور المراحل التى مر بها الانسان من حالة الوحشية إلى حالة التجمع البسيط مع أقرانه لتأمين حياته وزيادة نسله ، وكيف استطاع بعد ذلك أن يدخل التحسينات على حياته حتى توصل فى النهاية إلى استخدام اللغة . وهذه المرحلة الحاسمة إلى جانب مبادىء التنظيم الاجتماعى ، وبعض الأفكار الخلقية هى التى ميزت الانسان عن الحيوانات التى كانت تعيش مثله فى جماعات .

« أما الجزء الثانى فنعتمد فيه على الوقائع التى يمدنا بها التاريخ . ولكن يجب أن نختار هذه الوقائع بحيث تحقق النظرة الشاملة إلى الشعوب المختلفة

ثم نقرب بعضها من بعض ونقارن بينها ونحاول الربط بين أجزائها المتناثرة لنستخلص فى النهاية صورة صحيحة لتقدم النوع البشرى فى مجموعه .

« أما الجزء الثالث فهو ما يتعلق برسم صورة لآمالنا فى المستقبل ، ولأنواع التقدم التى ستحققها الأجيال القادمة . وهذه الصورة لا تعتمد على التخمين بل على تتبع الأحداث حتى نهايتها ، والاعتماد على القوانين الثابتة التى تم الوصول إليها بالفعل . وحينئذ يتضح لنا أن ما قد نعده اليوم خياليا سوف يصبح ممكنا بل ومن السهل تحقيقه . كما سيظهر لنا أنه بالرغم من النجاح العابر للأساطير والأفكار المتسلطة التى تشجع الحكومات الفاسدة على بقائها ، لابد وأن تحصل « الحقيقة » وحدها على النصر النهائى . وستبدو واضحة كذلك الروابط الوثيقة بين تقدم المعارف والاستنارة العقلية من ناحية ، وبين تقدم الحرية والفضيلة واحترام الحقوق الطبيعية للإنسان من ناحية أخرى « وسنلاحظ أنه فى جميع الأزمنة والأمكنة هناك أفكار متسلطة وخرافات تختلف تبعاً لدرجة ثقافة الطبقات المختلفة من الناس ، وتبعاً لحرفتهم . فإذا كانت الآراء التعسفية التى يتشبث بها الفلاسفة تسىء إلى كل تقدم جديد للحقيقة فإن الآراء المتسلطة على عقول الطبقات الأقل ثقافة تؤخر انتشار الحقائق التى أصبحت معروفة ، على حين أن الأفكار المسيطرة على عقول بعض الفئات المهنية من ذوى النفوذ والسلطان تشكل عقبات كأداء أمام الحقيقة . هذه هى الأعداء الثلاثة التى يتعين على العقل أن يحاربها بلا هوادة . وهو لا يتغلب عليها ، فى معظم الأحيان ، الا بعد كفاح طويل وشاق . ولذلك فان تاريخ هذا الكفاح ، وتتبع مولد الخرافة وانتصارها ثم سقوطها النهائى سوف يحتل مكاناً كبيراً من هذا البحث ، ولن يكون أقل أجزائه أهمية ولا أقلها نفعاً .

« والآن هل نستطيع أن نقول إننا وصلنا إلى المرحلة التى لا مجال للخوف

فيها من وقوع أخطاء جديدة فى حق الانسانية ، أو الرجوع إلى الأخطاء القديمة ؟ وهل أصبحنا فى مأمن من أن يعود للظهور نظام فاسد يقدمه لنا « النفاق » ، ويرحب به « الجهل » ، ويباركه « الحماس » الأهوج ؟ وهل نضمن ألا تحدث التدبيرات الخبيثة صدعا فى صرح الانسانية ، وتسبب لها الشرور ؟ إننا بكل أسف ما زلنا بعيدين عن هذه الغاية . ولذلك فلا ضرر من التعرض خلال هذا البحث للوسائل التى كانت تستخدم لخداع الشعوب ، أو إفسادها ، أو دفعها إلى هاوية الذل والفقر.

« وتدل كل الدلائل على أننا قادمون على عصر سوف يشهد أعظم الثورات التى يحققها النوع البشرى . فما الذى يهيىء أذهاننا إلى ما يجب أن ننتظره منها ؟ وما الذى يكون بمثابة الدليل الصادق الذى يقودنا وسط هذه الحركات العارمة ؟ هل هناك ما هو أفضل ، فى هذا المجال ، من عرض تاريخ الثورات السابقة ، التى كانت تمهيداً وإعدادا للثورة الحاسمة الكبرى ؟ إن عصر التنوير الذى نعيش فيه يضمن لنا أن هذه الثورة ستكون منطوية على السعادة ، ولكن بشرط أن نعرف كيف نستخدمها ونسخر لها كل قوانا .

« فلكى لا ندفع ثمناً باهظاً فى الحصول على السعادة التى يعدها لنا مستقبل البشرية ، ولكى تنتشر هذه السعادة بأسرع ما يمكن ، وتعم أكبر عدد من الأفراد والجماعات ، ولكى تكون سعادة كاملة فيما نحققه من ثمرات ، ألا نجد أننا فى حاجة لدراسة تاريخ العقل البشرى لنتعرف على العقبات التى ما زالت تهددنا ، وعلى الوسائل التى يمكن استخدامها للتغلب عليها » ؟

* * *

ونستطيع أن نلاحظ فى دراسة كوندورسيه مراحل متميزة تعبر كل مرحلة منها عن سمات أساسية فى تقدم العقل البشرى . فيتكلم أولا عن « تجمع

أفراد البشر فى جماعات وأقوام » وتكوين الأسرة واختراع الأسلحة للدفاع عن النفس ونشأة اللغة ، على نحو ما بينا فيما سبق . ثم ينتقل فى المرحلة الثانية إلى الكلام عن « حضارة الشعوب الرعاة » وظهور فكرة الإيمان بالقوى الروحانية ، والاستعانة برصد النجوم الذى أدى إلى ظهور علم الفلك . وفى المرحلة الثالثة يتكلم عن « العصر اليونانى » حتى عهد الاسكندر وفى المرحلة الرابعة يتكلم عن « تقدم العلوم منذ تقسيمها فى عهد أرسطو حتى تدهورها فى العصر الوسيط » وفى المرحلة الخامسه يتكلم عما حققه العقل البشرى من تقدم «منذ ديكارت حتى تكوين الجمهورية فى فرنسا » ثم يكرس الجزء السادس والأخير من دراسته لما يتنبأ به من « أنواع التقدم فى المستقبل » .

و تسيطر على هذه الدراسة فى مراحلها المختلفة فكرة « الحتمية التاريخية والاجتماعية » . غير أن كوندرسيه ينفى أن تكون هذه « الحتمية » عقبة فى التطلع إلى مثال أعلى ، بل يرى أنها وحدها تسمح بتصور هذا المثال وبإمكان تحقيقه بطريقة تكون أكثر قربا من اليقين كلما كانت معرفتنا بالماضى والحاضر أكثر وثوقاً . وإذا لم نصل إلى درجة اليقين المطلق فإننا نحقق على الأقل احتمالات تزداد درجتها بازدياد عدد الملاحظات السابقة ودرجة دقتها . « فالملاحظة المحايدة ، والحكم الصائب يكفيان فيلسوف التاريخ كما يكفيان عالم الفيزيقا » .

ويضيف كوندورسيه إلى الحتمية الاجتماعية فكرة توجيه العالم عن طريق « الذكاء الإنسانى » . وهو يقول :

« إن تقدم الأخلاق والنظم يعتمد على تقدم المعارف » . وهذه الفكرة التى كانت غامضة عند تورجو تظهر عند كوندرسيه فى تحديد ووضوح لا يقلان عما جاء بعد ذلك عند « أوجست كونت » حين أعلن « قانون

الحالات الثلاث » ، وهو ذلك القانون الذى يفسر أشكال التطور الاجتماعى بموقف العقل البشرى إزاء تفسير مشكلات الطبيعة . « فمستوى معيشة الإنسان ، كما يرى كوندرسيه ، يتحدد بقدر تفكيره ، ويستطيع عقله أن يعرف المصائر التى تنتظره ، لأن العقل هو فى الحقيقة الذى يحدد هذه المصائر » .

وفى تحليل كوندرسيه لما اكتسبه العقل البشرى من تقدم فى « مرحلة حضارة الرعاة » يقول :

« عندما أدرك الرعاة بالفطنة مدى الفائدة التى تعود عليهم من ملاحظة النجوم ، وأصبح ذلك أحد شواغلهم فى سهراتهم الطويلة ، بعد أن أتاحت حياة الرعى لهم ساعات طويلة من أوقات الفراغ ، أمكن تحقيق تقدم طفيف فى علم الفلك . « وتأسست فى هذه المرحلة قواعد عبادات منتظمة ، وتهذبت الأفكار الداعية إلى الايمان بقوى خارقة للطبيعة ، وإلى جانب ذلك ظهر فئة من الرؤساء الروحانيين هنا ، أو بعض العائلات المقدسة هناك ، وتكونت منهم طبقة تدعى لنفسها امتيازات ، وتفصل نفسها عن الناس حتى تتمكن من التحكم فيهم . واحتكرت هذه الطبقة لنفسها ممارسة الطب والعلاج ، وعلم الفلك وذلك لكى تجمع فى يديها جميع الوسائل التى تمكنها من السيطرة على العقول ، وحتى لا تترك لها أى فرصة لكشف النقاب عن خداعها ، وكسر الأغلال التى تقيدها بها .

« وقد ظل عدد من الشعوب فى هذه الحالة مدة قرون طويلة ، ولم تستطع أن ترتفع بنفسها إلى درجات أعلى من التقدم ، بل إن اتصالها بالشعوب الأخرى التى وصلت إلى درجة عالية من الحضارة لم يثر فيها حوافز الثورة بل اقتصر أثر هذا الاتصال على اكتساب بعض المعارف ، وبعض مستلزمات

الصنعة إلى جانب عدد كبير من الرذائل ، دون أن ينتزعها من حالة الجمود العقلى .

« وقد يكون من أسباب ذلك تعلق الإنسان الطبيعى بالأفكار التى يتلقاها منذ حداثته ، وتمسكه بما درج عليه من عادات بيئته ، وكراهيته الطبيعية لكل نوع من أنواع التجديد ، هذا إلى جانب الكسل الجسمى والعقلى الذى كثيراً ما يتغلب على حب الاستطلاع ، وهو بعد ما زال ضعيفاً . وإذا قيل إن بعض الشعوب قد استطاعت أن تتغلب على أثر هذه العوامل ، فما ذلك إلا لأنها تخلصت أولا من أثر الخرافة المسيطرة على العقول ، والتى كان يغذى شعلتها باستمرار رجال الكهنوت .

« وقد امتدح بعض الفلاسفة حالة الركود هذه وسموها حالة الطبيعة ، وجعلوا منها مصدر الحكمة والفضيلة ، وانتقدها فلاسفة آخرون أطلقوا عليها حالة الغباء والكسل » .

« وسوف يكون فى هذا البحث محاولة لحل المشكلة المثارة بين الفريقين فسنرى لماذا لا يلحق بتقدم العقل دائماً تقدم للمجتمعات نحو السعادة ، وكيف أن اختلاط الحقائق بالأكاذيب والأفكار المتسلطة قد أفسد الرابطة التى كانت يجب أن توجد بين التقدم واستنارة العقل بأنواع المعارف ، وكيف أن هذا التقدم لا يعتمد على سعة الاستنارة بقدر ما يعتمد على صفائها ونقائها من الشوائب . وسنرى فى النهاية أن الرذائل التى تعانى منها الشعوب المتحضرة لا يسببها اتساع العلوم والمعارف ، بل تظهر ، على العكس ، عند تدهور هذه العلوم وانحطاطها . فالمعرفة الحقة أبعد من أن تفسد الانسان ، ولكنها على الأقل تهذبه إذا لم تستطع أن تغيره تماماً » :

العصر اليونانى : وعندما يتحدث كوندرسيه عن العصر اليونانى يهتم بأثر الفلسفة فى تقدم العقل البشرى وبخاصة فلسفة سقراط ، فيقول :

« إن من القواعد الأولية فى كل فلسفة جيدة هو أن تهتم بتكوين لغة خاصة ودقيقة لكل علم ، بحيث تعبر كل كلمة عن فكرة محددة ، ويؤدى ذلك إلى الإحاطة بدقائق الأفكار عن طريق التحليل الصارم. « ولكن اليونان ، على العكس ، قد استغلوا بعض عيوب اللغة العامة فى التلاعب بمعانى الكلمات ، وذلك لكى يحيروا العقول فى أنواع من اللبس ، ويضيعوها فى متاهات بالتعبير بكلمة واحدة عن عدد من الأفكار المختلفة . ومع أن هذه الطريقة قد هيأت نوعاً من المرونة للعقول إلا أنها استنفدت جهدها فى حل معضلات وهمية . وحين اضطرت « فلسفة الكلمات » هذه ، العقل البشرى لأن يقف طويلا أمام كل عقبة لا يقوى على اجتيازها ، فإنها بذلك لم تساعد على تقدمه بطريق مباشر ، وإنما مهدت فقط لهذا التقدم .

« وعرفت هذه الفلسفة باسم فلسفة السوفسطائيين . وهى حين تعلقت بمسائل قد يستحيل الوصول إلى حلها ، وحين استمالتها عظمة الأشياء دون أن تفكر فيما إذا كان هناك وسيلة لبلوغها ، وحين أرادت أن تؤسس « النظريات » قبل أن تجمع « الوقائع » ، وأن تقدم فلسفة كونية قبل أن تعرف كيف تلاحظ ظواهر هذا الكون — حين أرادت كل ذلك ، فإنها لم تفعل سوى أن اقترفت أخطاء جسيمة ، أدت إلى وقف سير الفلسفة وهى ما تزال بعد فى خطواتها الأولى .

« ولذلك فإن سقراط ، حين حارب السوفسطائيين ، وقذف ألاعيبهم الكلامية بوابل من السخرية ، فقد كان يدعو مواطنيه ، فى الوقت نفسه ، لأن يعودوا بالفلسفة إلى الأرض بعد أن كادت تتوه فى السماء . ولم يكن معنى ذلك أنه كان يحتقر الفلك أو الهندسة أو ملاحظة ظواهر الطبيعة ، كما أنه لم يكن يفكر قط فى أن يقتصر العقل البشرى على دراسة الأخلاق وحدها .

بل نؤكد ، على العكس ، أن الفضل يرجع إلى مدرسته بالذات وإلى تلاميذه فيما يتصل بتقدم العلوم الرياضية والفيزيقية .

« ولكن سقراط أراد فقط أن ينبه الناس إلى أن يقصروا جهودهم على الأشياء التى وضعتها الطبيعة ى متناول عقولهم ، وإلى أن يثبتوا موضع أقدامهم قبل أن يخطوا خطوة جديدة ، وإلى أن يدرسوا العالم المحيط بهم قبل أن يندفعوا على غير هدى ، إلى الفضاء المجهول . .

« وكان موت سقراط حدثاً هاماً فى تاريخ العقل البشرى . إذ أنه أول جريمة ولدت شرارة الحرب بين الفلسفة وبين الخرافة . وقد أعطى حريق المدرسة الفيثاغورية قبلها الإنذار لكى تأخذ الفاسفة حذرها من المظالم التى يقترفها مضطهدو الإنسانية . وسوف تظل الخرافة على الأرض ويظل الاضطهاد طالما ظل هناك رجال كهنوت أو ملوك .

« إذ أن رجال الكهنوت أحسوا ، فى مرارة ، بأن بعض الناس (وهم الفلاسفة) يبحثون لتحسين عقولهم بالرجوع إلى العلل الأولى للأشياء ، ويدركون أثناء هذا البحث سخف أسرار الكهنوت وتفاهة طقوسهم . وخافت فئة الكهنوت أن يلقن الفلاسفة ما توصلوا إليه من علوم الطبيعة وقوانينها إلى تلاميذهم ، وأن تنتقل هذه العلوم والمدارف بعد ذلك إلى كل من يبحث لتثقيف عقله حتى يعطى لشخصيته وزناً وقيمة . فاتهم رجال الدين الفلاسفة بالإلحاد والتجديف فى حق الآلهة حتى يفوتوا عليهم فرصة إفهام الشعوب حقيقة موقف رجال الدين من تعويقهم عن الوصول إلى الحقيقة . ومال بعض الفلاسفة إلى تجنب الاضطهاد باتخاذ موقف وسط ، فلم يلقنوا مبادئهم إلا إلى أخلص الخلصاء من تلاميذهم ، وحجبوا عن الشعب الأفكار التى وجدوا فيها مساساً بمعتقداته الراسخة .

العصور الحديثة :

« تقدم العقل البشرى ببطء شديد خلال العصر الوسيط بفعل التقدم الطبيعى للحضارة ، وذلك لاستيلاء الخرافة والأساطير عليه من ناحية ، ولسيادة حكم الطغيان الذى شل العقول بسبب الخوف والبؤس من ناحية أخرى .

« ولكن عصر النهضة مهد لانتشار العلوم الانسانية ، ذلك الانتشار الذى مالبث أن بعث العقول من رقادها ، وأحدث تقدماً سريعاً فى الفكر بما يشبه الثورة . وانتقل هذا التقدم من بلد إلى آخر بشكل يضمن لنا أنه لابد أن يعم فى وقت قريب ، الجنس البشرى فى مجموعه .

« وهكذا نرى أنه بعد أن هامت البشرية على وجهها فى متاهات الجهل أحقاباً طويلة ، وبعد أن تحيرت العقول فى نظريات ناقصة أو غامضة ، توصل المفكرون فى النهاية إلى معرفة الحقوق الطبيعية للإنسان ، واستخلاصها من هذه الحقيقة الأساسية ، وهى أن الانسان كائن له شعور ويستطيع أن يكون أحكاماً ويكتسب أفكاراً خلقية .

« ووجدوا أن الإبقاء على هذه الحقوق يجب أن يكون الهدف الوحيد من اجتماع الناس وتكوينهم للمجتمعات السياسية ، وأن التنظيم الاجتماعى يجب أن يكون فى ضمان الاحتفاظ بهذه الحقوق مع العدالة التامة فى أوسع نطاق ممكن .

« وهكذا قضى على المبدأ القديم الذى كان يقسم الناس إلى فئتين منفصلتين لا تداخل بينهما : فئة قدر لها أن تحكم ، وفئة كتب عليها أن تخضع . الأولى تتسلح بالكذب ، والثانية تدافع عن نفسها ضد الخداع والتضليل . وانتهى

الأمر إلى الاعتراف بأن للجميع حقاً متساوياً فى تنوير عقولهم بما يحقق مصالحهم ومعرفة جميع الحقائق ، وبأنه لا حق لأى سلطة من السلطات التى اختاروها لتتولى أمورهم فى أن تحجب عنهم أى حقيقة .

« هذه المبادىء الذى اشتهر « لوك » بالدفاع عنها ، قد وجدت بعد ذلك فى « روسو » خير من ينميها وينشرها فى قوة ، وهو يستحق المجد لأنه وضعها فى عداد الحقائق التى لا يسمح لأحد لا بنسيانها ولا بمحاربتها . وعلى هذا النحو أصبح الانسان يستطيع أن ينمى قواه ، وأن يحصل على ثمرة جهوده وأن يكفى جميع حاجاته بحرية مطلقة . وغدا الصالح العام لكل مجتمع ، لافى الحد من ممارسة هذه الحقوق ، بل فى الحيلولة ، على العكس دون مساسها .

« على أن ضروب التقدم هذه فى مجالات السياسة والاقتصاد كانت ترتكز إلى قاعدة أساسية من الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا بأوسع معانى هذه الكلمة .

« ويعود الفضل إلى « ديكارت » فى أنه أرجع الميتافيزيقا إلى نطاق العقل ، وذلك حين شعر بأن مسائلها يجب أن تصدر كلها عن حقائق «واضحة» «وأولية» تطلعنا عليها ملاحظة العمليات التى تدور فى عقلنا .

« ثم أخذ « لوك » الخيط الذى وجه به الفلسفة فى نفس الطريق . فبين أن التحليل الدقيق للأفكار ، بإرجاعها واحدة بعد أخرى إلى أفكار أكثر مباشرة من حيث أصولها ، أو أكثر بساطة من حيث تركيبها ، هو الوسيلة الوحيدة التى تحول بيننا وبين الضياع فى خضم من المعلومات الناقصة ، أو غير المتسقة ، أو غير المحددة ، وهى تلك المعلومات التى ألقت بها الصدف أمامنا بغير نظام وتلقيناها بغير تفكير . وقد أثبت بفضل هذا التحليل نفسه ، أن جميع الأفكار نتاج لعمليات يمارسها ذكاؤنا على أنواع المحسوسات التى

تلقيناها . أو بمعنى أدق هى تركيبات لهذه المحسوسات تعيدها علينا الذاكرة فى آن واحد ، ولكن بطريقة تمكن الانتباه أو الادراك الحسى أن يقف أو يقتصر على جزء فقط من هذه المحسوسات المركبة .

« كما استطاع لوك أن يؤكد لنا ، أننا حين نلصق كلمة واحدة بكل فكرة بعد أن نحللها ونحددها ، فإننا نصل إلى تذكر هذه الفكرة دائماً هى نفسها أى مكونة من عناصرها البسيطة ، ومحصورة فى نفس الحدود . وحينئذ نستطيع استخدامها فى عدد من الأحكام دون أن نخشى الوقوع فى الخطأ . وعلى العكس ، إذا لم تكن الكلمات تعبر عن معنى محدد ، فإنها تثير أفكاراً مختلفة فى العقل الواحد ، وهذا هو المصدر الخصب لأخطائنا . وأخيراً فإن لوك كان صاحب الفضل فى أنه وضح حدود الذكاء الانسانى ، أو بمعنى آخر حدد طبيعة الحقائق الذى يستطيع أن يعرفها العقل ، والموضوعات التى يستطيع أن يشتمل عليها .

« وأصبح هذا المنهج هو منهج الفلاسفة جميعاً . وحين طبقوه على الأخلاق ، والسياسة ، والاقتصاد . استطاعوا أن يحققوا تقدم هذه العلوم بنفس الخطوات الثابتة التى حققتها العلوم الطبيعية والتى تتلخص فى ألا نقبل إلا الحقائق التى قام عليها البرهان ، وأن تفصل هذه الحقائق عما عداها مما لازالت موضع الشك أو عدم اليقين ، وأن نوطن أنفسنا على أن نجهل ما لا يمكن معرفته ، وما سيستحيل علينا دائماً معرفته .

« وحينما حققت العلوم الانسانية هذه الخطوة استطاعت أن تحارب بكل قوة وعزم جرائم التعصب والطغيان ، وتعقبت فى نطاق الدين ، والادارة والأخلاق ، والقوانين كل ما يحمل طابع الظلم ، والقسوة ، والوحشية ، وأطلقت صيحتها فى سبيل إعلاء هذه المبادىء الثلاثة : العقل ، والتسامح والإنسانية » .

مستقبل البشرية :

يعبر كوندرسيه عن مستقبل البشرية بمثال أعلى ذى ثلاث شعب : عالمية واجتماعية ، وأخلاقية . فيقول :

« إن آمالنا عن الحالة المستقبلة للنوع البشرى يمكن تلخيصها فى هذه النقط الثلاثة الرئيسية : القضاء على عدم المساواة بين الدول ، وتقدم فكرة المساواة بين أفراد شعب واحد ، وأخيراً التحسن الخلقى للانسان .

« ومن حسن الطالع أن عدم المساواة بين الدول قد أخذ يختفى فعلا ، وأن الاتصال بين الدول عن طريق التجارة وغيرها قد أتاح لمبادىء الاستقلال والحرية أن تتغلغل إلى أبعد المناطق فى آسيا وأفريقيا . وستغمر العالم كله ، فى وقت قريب ، أنوار العلم والمعرفة وبذلك يختفى كل أثر للاستغلال . وحينئذ تحين اللحظة التى نرقبها حين لا تضىء الشمس على الأرض إلا لأناس أحرار ، لا يعترفون بسلطان غير سلطان العقل » .

« أما من حيث عدم المساواة بين الأفراد داخل نطاق دولة واحدة ، فهو ذو ثلاثة أوجه : عدم مساواة فى الثروة ، وعدم مساواة فى الحالة الاجتماعية ، وعدم مساواة فى التعليم » .

ولا يعتقد كوندرسيه ، أو يرى ممكنا أو مرغوباً فيه أن تختفى كل هذه الظواهر تماماً ، ويقول فى ذلك :

« إننا إذا حاولنا أن نقضى على هذه الظواهر قضاء مبرماً ، فسنفتح الباب لمصادر أخرى لعدم المساواة أشد خطراً ، وسنوجه إلى حقوق الناس ضربات أكثر مباشرة وأبلغ ضرراً » .

ولكنه مع ذلك يعتقد أن عدم المساواة ، فى هذه المجالات الثلاثة ، فى طريقه إلى التناقص المستمر ، وأن السير فى هذا الاتجاه لابد أن يزداد سرعة على مر الزمن . فالثروات تتجه طبيعياً نحو التقارب ،ولا شك أن التشريعات الحكيمة فى مجال الصناعة والتجارة ، ووضع نظام ضرائبي عادل ، وإصلاح قوانين الأحوال الشخصية ، ومحاربة العادات الضارة ، كل ذلك سيقوى الاتجاه نحو العدالة الاجتماعية .

« أما من حيث عدم المساواة فى التعليم ، فالقضاء عليه من أسهل الأمور . فعن طريق الاختيار الصالح لأنواع المعرفة ،وللمناهج الملائمة لتعليمها ، ويمكن تثقيف جمهور الشعب فى مجموعه بما يحتاج كل إنسان لمعرفته لكى يحسن إدارة بيته وعمله ، وتنمية قدراته ومواهبه ، ولمعرفة حقوقه وواجباته ، وأخيراً لكى لا يشعر بأنه غريب على المشاعر السامية التى تشرف الطبيعية الانسانية . . وخلاصة القول أن التعليم يجب أن يكون لخلق إنسان حر ، سيد لنفسه ، بحيث يستطيع أن يتجنب أخطار الأفكار المتسلطة والانفعالات الجامحة » .

وهكذا يعتقد كوندرسيه اعتقاداً راسخاً أن إنسان المستقبل سيكون أقوى ، وأسعد ، وأكثر ذكاء من إنسان اليوم . وأن الفيلسوف الذى يتألم اليوم من الأخطاء والجرائم وأنواع المظالم التى ما زالت تلطخ سطح الأرض سوف يجد العزاء فى مشهد لوحة البشرية المستقبلة التى ستكون متحررة من كل هذه القيود التى ترسف فيها اليوم ، متغلبة على كل العوامل التى تعوق التقدم . وسائرة بخطى ثابتة فى طريق «الحقيقة » ، «والفضيلة » ، و « السعادة » .

الفصل الثالث

قوانين التقليد عند جبرييل - تارد

(٥)

قوانين التقليد عند جبرييل تارد[1]

ظهر فى أواخر القرن الماضى فى فرنسا عالمان اجتماعيان اتجه كل منهما وجهة مضادة للآخر فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ودراسة الحياة العقلية للانسان داخل نطاق المجتمع . هذان العالمان هما « جبرييل تارد » و « إميل دوركيم » . وقد ذاعت شهرتهما فى الأوساط العلمية ، وتابع الناس بشوق كبير المساجلات والجدل الذى كان ينشب بينهما فى شرح بعض المسائل أو تعليلها ،والتف حول كل منهما أنصار ، كل فريق يتحمس لرأى صاحبه .

فسر تارد كل الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد وإلى الحالات السيكولوجية أو التفاعل الذى ينشأ بين عقلين أو أكثر . وفسر دوركيم هذه الظواهر عن طريق المجتمع والتصورات الجمعية أو ما يسميه أحياناً « بالضمير الجمعى » .

طريقان مختلفان قد يخيل إلينا لأول وهلة ألا سبيل لتلاقيهما . وكلتا النظرتين لا تخلو من طرافة ولا سيا حين نعلم أن كلا من العالمين قد استخدم فى الدفاع عن وجهة نظره خير ما عنده من وسائل التفكير وقوة الحجة . كما أن الاختلاف بين تارد ودوركيم لا يقتصر فقط على النظريات والأسس الوضعية للحياة الاجتماعية التى نادى بها كل منهما . بل إن هذا الاختلاف يظهر واضحاً جليا فى التكوين العقلى وفى أطوار حياة كل منهما .

---

(١) نشر هذا البحث فى « تراث الانسانية ». المجلد الثالث العدد ٦ ، بتاريخ ٥ يونيه ١٩٦٥ .

حيـــاة تـارد :

والد جان جبرييل تارد ببلدة « سارلات » Sarlat بمقاطعة « الدوردنى » La Dordogne وكانت أسرته من الأسر العريقة فى هذه المقاطعة، واشتهر منها أحد أسلافه الذى كان يحمل نفس الاسم وكان من رجال الدين ومولعا بأبحاث الفلك، وكان يفخر بأنه قابل « جليليو » الذى أهداه منظاراً يرقب به الكواكب . وكانت أسرة تارد من ناحية الأب تتميز بمراكزها فى المجالس النيابية ، أما من ناحية الأم فكانت تتميز برجال القانون .

ويمكنا أن نميز فى حياة تارد ثلاث مراحل أساسية : طفولة وشباب مليئان بالدرس والكآبة والظروف التعسة ، ثم رجولة يتفتح فيها المستقبل الزاهر عن طريق العمل المتواصل والمثابرة ، ثم شيخوخة قضاها الفيلسوف فى باريس بعيداً عن مسقط رأسه حيث نعم بالشهرة وأنتج معظم مؤلفاته المشهورة.

مرحلة الطفولة والشباب :

فقد تارد والده وهو فى سن السابعة ولم يكن له أخوة فعاش وحيداً مع والدته التى ترملت وهى فى سن الثامنة والعشرين . ودفعها إيمانها المتطرف إلى الانعزال عن العالم وكرست كل حبها وكل اهتمامها لابنها الوحيد . وقد تركت تربيتها الحكيمة المستنيرة أثراً واضحاً فى عقل وحيدها ورسمت له طريق حياته ، وهو لم يفترق عنها مرة واحدة وظل بجانبها إلى أن حانت وفاتها فى عام ١٨٩١ .

وتلقى تارد دروسه الأولى فى كلية أنشأها الجزويت ببلدته « سارلات » وسرعان ما ضاق احساسه المرهف وطبيعته الشاعرية بنظامها الصارم وخاصة بعد أن أقدمت والدته — بمشورة بعض أفراد العائلة وعلى غير رغبتها — على

على الحاقه بالقسم الداخلى . فقضى فيه ثلاث سنوات خرج منها بنقمة شديدة على هذا النظام(١) . وحاول مرة الهروب بالقفز من فوق سور الكلية حتى يستطيع أن يجد متنفساً لعواطفه المكبوته ولخياله المنطلق . ورغماً عن ذلك فقد كان دائماً أول فرقته ، وكان يحصل على جوائز التفوق فى آخر كل عام دراسى : ولكن تفتح عقله وخياله المبكر جعلاه يتبرم بأى نوع من الوصاية أو الرقابة ، وظلت سمة الجموح الغريزى هذه،والشعور القوى بقيمة الحرية فى الفكر والاستقلال فى الرأى ملازمة له طو ل حياته .

وما أن غادر تارد الكلية ، فى سن السابعة عشرة ، حتى تفجرت ينابيع الشعر من قريحته . وانحصر انتاج شبابه تقريباً فى هذه القصائد والدواوين التى ظل يكتبها حتى سن الخامسة والعشرين . ثم أخذ انتاجه الشعرى بعد ذلك يتجه نحو القلة والندرة . وقد بقيت هذه الاشعار الكثيرة مخبأة فى أدراج مكتبه ولم يبعثها من رقادها إلا فى آخر حياته حين فكر فى اختيار بعضها للنشر . وهذه الاشعار تنم عن خصوبة غنائية وعن سهولة فى التعبير دون أن تكون لها اصالة وعمق القصائد القليلة التى كتبها بين الفينة والأخرى فى منتصف حياته وفى شيخوخته . ونكاد نحس فى أشعار الشباب هذه بأثر « لا مارتين » الذى كان يحتفظ له تارد بإعجاب خاص من بين شعراء العصر .

ثم اضطرته الظروف إلى إهمال هذه الموهبة الطبيعية وتوجيه نشاطه العقلى نحو الدراسات الفلسفية ، وحين كان يعاوده الحنين إلى الشعر كان يضفى عليه مسحة من التشاؤم الفلسفى الذى أبعده عن صدق العاطفة والإفصاح

---

(١) ظهرت آثار هذه النقمة فى فقرة كتبها فيما بعد فى مؤلفه « دراسات عقابية واجتماعية « Etudes pénales et Sociales » ، حيث وصف النظام الداخلى فى المدرسة بأنه « ليمان الأبرياء ، والحقل الذى تنمو فيه جميع الشرور والانحرافات »

عن مكنونات الذات . وأقبل تارد فترة من الزمن على قراءة كتب الفلسفة وعلم النفس ، واهتم بدراسة الرياضيات . وكان يطمح فى أن يقوم بدورة كاملة حول جميع المعارف الإنسانية ورسم لهذا المشروع منهجا تفصيليا .

وما كاد يبدأ فى أول مراحل هذا المشروع حتى انتابه ذلك المرض الذى أعجزه عن العمل ، ونعنى به نوعاً من أمراض العين يسبب آلاماً شديدة ويهدد حاسة الابصار ، وقد ترك هذا المرض أثراً بالغاً فى حياته إذ أنه اضطره إلى التحول عن الطريق الفكرى والعلمى الذى رسمه لنفسه . فأعتقد فى محنته أنه قد كتب عليه أن ينصرف عن كل طموح وأن يكتفى بدراسة القانون ليضمن لنفسه — حسب رأى والدته — مركزاً ثابتاً فى وظائف النيابة والقضاء .

غير أن هذه المحنة أفادته من ناحية أخرى فى مستقبله الفلسفى ، إذ أنها اضطرته للعزلة والانطواء على النفس فى هذه السن المبكرة التى كان عقله فيها يفيض بعصارة الحيوية ، ويسرت له هذه العزلة وهذا الانطواء طريق تحليل النفس ومعرفة خباياها ، وهو جوهر كل تفكير فلسفى . واهتم تارد فى هذه الفترة بتدوين خواطره فى مذاكرات يومية أودعها كل ما تحمل نفسه من مرارة وألم ، كما عبر فيها ، فى الوقت نفسه ، عن ثقته التى لا تتزعزع فى سلطان الفكر ، وظهر فى هذه المذكرات ميله الواضح نحو التعمق فى دراسة المسائل النفسية مما يؤكد أنه كان عالم نفس بالسليقة قبل أن يكون فيلسوفاً .

وما لبث تارد أن ضاق ذرعاً باضطراره لاجترار أفكاره وتأملاته ، وكان أخشى ما يخشاه أن تنطفىء يوماً شعلة عقله المتوهجة ونهمه للمعرفة والاطلاع . وكان يبذل جهداً فى عراك مع نفسه ومع إرادته كى يرغمها على أن تقتنع فى فى استسلام بمحصول ضئيل من الأفكار التى كان يحصل عليها من قراءاته التى

كانت تتباعد الفترات بينها يوماً عن يوم . وقد حصل على هذه الأفكار من قراءته لهيجل وكورنو ، وهما الفيلسوفان اللذان تأثر بهما ، واستمد منهما فى تلك الفترة العصبية مادة تفكيره ومنهجه . وظل طول حياته يعترف لكورنو بالذات بالفضل فى إذكاء تفكيره وإرواء ظمئه للمعرفة . وسجل هذا الفضل فى مقدمة كتابه الذى نهتم بعرضه فى هذا البحث ونعنى به «قوانين التقليد» ، إذ يقول : « فى هذه الفترة المشئومة من شبابى أدين لكورنو بما قدمه لى من أفكار باعدت بينى وبين الموت من الجوع العقلى » .

وكان اقتراب الربيع يزيد من الحساسية التى يشكو منها . ويضاعف ألم عينيه فيحتجب بصره بغشاوة رمادية جعلته يرى الطبيعة كما لو كانت تعكس حزن قلبه ، وقد ولدت هذه الحالة فى ذهنه نوعاً من الترابط العاطفى ، بحيث ظل اقتراب الربيع يثير فى نفسه ، لوقت طويل ، مشاعر الحزن . وعكست بعض قصائده هذه المشاعر حين وصف الربيع بأن جماله يعد بسعادة زائفة . وبينما هو يعانى من هذه الآلام المتزايدة جاءته الصدمة الكبرى حين صرح له أحد أطباء العيون بأنه يخشى أن ينتهى به الأمر إلى فقد بصره .

ولكن هذه الصدمة بدلا من أن تلقى به فى أحضان اليأس ، شحذت همته ودفعت روحه الشابة نحو مثالية جديدة ، وكثيراً ما يقوى اليأس النفوس العميقة . وحين وجد تارد نفسه فى عزلة معنوية وحسية جرد قلبه من كل الروابط الخارجية وارتفع بروحه يبحث عن العزاء فى الشعر الذى أصبح فى هذه الفترة يعبر عن المعانى الصافية العميقة ، ويتجه نحو معاناة البحث عن الحقيقة . وقد وصف هو نفسه هذا الشعر بأنه يعبر عن « الظمأ الشديد لإيمان عميق » : وإذا كان الشعر زهرة العقل فإن الفلسفة ثمرته .

وواصل تارد دراساته للحصول على ليسانس الحقوق ، وأمضى امتحان

السنتين الأوليين فى تولوز ثم ذهب للاستعداد للسنة النهائية إلى باريس فى صحبة والدته حيث حصل على الليسانس فى عام ١٨٦٥ .

حياته فى سلك القضاء والإدارة فى سارلات :

وأخذت حالة تارد تتحسن واختفى مرض عينيه تماماً فى حوالى سن الخامسة والعشرين ، ولم يعاود الظهور إلا قبل وفاته بسنة واحدة . ولما كان تيار الفلسفة قد جرفه ، فقد رأى أن يتقبل قيود الوظيفة إذ كانت تتيح له من الفراغ ما يسمح له بإشباع نهمه إلى الدراسات الفلسفية . وعين فى عام ١٨٦٩ قاضياً فى بلدته « سارلات » ، ومارس هذه الوظيفة مدة أربع سنوات . وأتاحت له حياة الريف الهادئة أن يستجمع أفكاره وينظمها داخل إطار منهجى محكم وإن كان لم ينشرها على الناس إلا بعد ذلك بمدة طويلة . فلم يظهر كتاب « قوانين التقليد » إلا فى عام ١٨٩٠ حين كان تارد قد بلغ سن السابعة والأربعين . ولكن الخطوط الأساسية لهذا الكتاب كانت مرسومة قبل ذلك بثلاثين عاماً حسب ما تشهد به مذكرات المؤلف وخواطره التى كان يسجلها أولا بأول . إذ كان أثناء نزهاته الطويلة فوق التلال المحيطة بسارلات غالباً ما يتوقف عن السير ليدون فكرة سنحت له ، ويمسك بها فى وميضها الخاطف قبل أن تختفى وقد لاحظ فى هذه الفترة أن الأفكار الغزيرة والخصبة كانت تتزاحم فى ذهنه أثناء التجوال . وظل مدة طويلة يتذكر المكان الذى تبلور فيه فى عقله مبدأ « التكرار الكونى La répétition universelle » فى صورته الكاملة المتناسقة ، وفى مظاهره الثلاثة المتشابكة ، وهو المبدأ الذى يسيطر على حركة الكون واستمراره فى شتى المجالات . ويتمثل فى « الموجات » فى مجال الطبيعة ، و « التوالد » فى مجال الحياة ، و « التقليد » فى مجال المجتمع .

وفى عام ١٨٧٣ عين تارد وكيلا للنائب العام فى « روفك Ruffec »

ولكن ابتعاده عن مسقط رأسه سارلات لم يدم أكثر من سنتين ، ورجع إليها فى عام ١٨٧٥ كقاض للتحقيق ولم يغادرها بعد ذلك إلا فى عام ١٨٩٤ حين رحل إلى باريس ليعيش فيها بعد بلوغه سن الخمسين .

وتعتبر فترة الأعوام العشرين هذه (١٨٧٥ — ١٨٩٤) أخصب فترة فى حياة تارد من حيث التأليف فى ميدان العلوم الاجتماعية . فقد أخذ يقل اهتمامه بالدراسات الفلسفية الخالصة ، ويتجه نحو الدراسات الإجتماعية . فجمع المادة اللازمة لمؤلفاته، وعكف على تنسيقها وفقاً للمبادىء الأساسية التى اقتنع بها . ولكنه لم يبدأ فى نشرها إلا بعد رحيله إلى باريس حيث اندمج فى حياتها العلمية الصاخبة واستطاع أن يحصل على الشهرة فى السنوات الأخيرة من حياته .

وكانت حياة تارد فى سلك القضاء حياة فريدة : فقد كان حريصاً كل الحرص على استقلاله الفكرى ،وزاهداً فى الترقية ، وكان لا يشعر بأى ميل إلى الاشتراك فى المناقشات السياسية أو المهنية التى يشترك فيها زملاؤه ، ولا فى حفلات العشاء الدورية التى كانوا يقيمونها والتى كانت فى نظره تمثل الضجر بعينه . واكتفى بأن يتابع أفكاره فى هدوء دون أن يهتم بالشهرة التى جاءته تسعى بنفسها . وهذه العزلة الفكرية التى عاش فيها جزءاً كبيراً من حياته هى التى تفسر بعض المميزات ، وكذلك بعض العيوب التى تتصف بها مؤلفاته. فهذه المؤلفات تتميز من ناحية بالطابع الشخصى فيما تعرضه من آراء وكذلك فى طريقة العرض ذاتها ، ولكنها من ناحية أخرى يعوزها المنهج المحكم .

ومن الغريب أن هذا الحرص، بل هذا الارتياح إلى العزلة الفكرية، لم يحجب ما كان يتمتع به تارد من مزاج واضح نحو حياة المجتمع والمناسبات المرحة ،

وكان يشعر بمتعة كبيرة فى مجالس السيدات ويجد فيها فرصه لإذكاء رغبته فى حب الاستطلاع . وكان فى هذه المجالس يبدو فى خفة الشباب ولا يكف عن التعليقات المرحة مما جعل رواد الصالونات الأدبية يستعينون به فى تأليف الهزليات والأشعار للمناسبات الاجتماعية المختلفة . وقد ترك لنا ، فى هذا المجال ، حوالى خمس عشرة هزلية ومسرحية من نوع «الفودفيل» ، وكلها تتصف بالبهجة وتشيع فيها التوريات اللطيفة ، وأنواع النكات اللاذعة .

ولم يجذب تارد فى شواغله المهنية غير التحقيق الجنائى . وكانت المنطقة التى يعمل فيها ذات هضاب وغابات ماتفة ويعيش فيها قوم غلاظ يجنحون إلى الجريمة لأتفه الأسباب . فاهتم تارد بملاحظة هؤلاء المجرمين ودراسة أحوالهم ، وأدى به ذلك إلى قراءة مؤلفات علماء المدرسة الايطالية الجنائية والتعليق عليها . وكانت هذه المدرسة ، فى ذلك الوقت ، قد أثارت حولها كثيراً من الضجة حين أخذت على عاتقها تجديد منهج علم الجريمة . وهذه الدراسات الجنائية هى التى أوصلت تارد فى فترة وجيزة إلى طريق الشهرة بالرغم من أنها كانت إلى حد ما ، خارج الدائرة التى ركز فيها اهتمامه . واتصل عن طريق الكتابة « بلمبروزو » و « جاروفالو » و « فرى » ، ثم نشر عدة بحوث ومقالات عن المدرسة الايطالية فى المجلة الفلسفية التى أنشأها « تيوفيل ريبو » . وفى عام ١٨٨٦ جمع هذه البحوث والمقالات ونشرها فى أول كتاب له بعنوان : « علم الجريمة المقارن » La Criminalité Comparée واتخذ فى هذا الكتاب موقف النقد والهجوم ضد المدرسة الايطالية مع الاهتمام ، فى الوقت نفسه ، بوضع أسس موقف جديد عرف فيما بعد بموقف المدرسة الفرنسية . وهذا الموقف وضع فى المكان الأول الاهتمام بدراسة الأسباب الاجتماعية للجريمة كالتربية والقدوة مثلا . وهنا وجد الطريق يقوده إلى

الآراء العامة التى تبلورت فى ذهنه عن الدور الهام الذى يلعبه « التقليد ». وفى الواقع كان هذا الكتاب فى أكثر فصوله يفتح منافذ على مجالات علم الاجتماع والأخلاق .

واستمر تارد يشغل نفسه بهذه الدراسات الجنائية حتى عام ١٨٩٠ الذى نشر فيه آخر مؤلف له حول هذا الموضوع وهو « الفلسفة العقابية la philosophie pénale » . وبالرغم من الشهرة السريعة التى حصل عليها فى سنوات قليلة من اشتغاله بهذه الدراسات ، ومن ذيوع اسمه خارج فرنسا وعلى الأخص فى ايطاليا وروسيا ، فإنه آثر العودة إلى هوايته الحقيقية ، وإلى أعماله الأصلية التى لم ينصرف عنها أبدا ، ونعنى بها أبحاثه لوضع أسس علم الاجتماع . وفى ذلك العام نفسه ١٨٩٠ ظهر أول مؤلف له فى علم الاجتماع وهو « قوانين التقليد » الذى حقق له المجد إذ اعتبر بعد سنوات قليلة من ظهوره من الكتب الكلاسيكية . وقد قدمنا أن الآراء والأفكار الأساسية فى هذا الكتاب كانت تختمر فى ذهن تارد منذ زمن طويل . وكان يجرى بها قلمه فى مذكراته القديمة . بل إن فكرة « التكرار الكونى » التى أوحت بهذا الكتاب تعتبر من الأفكار التى اهتدى إليها فى صباه . ويمكن القول إن كل مؤلفاته الفلسفية كانت خطوطها الأساسية مرسومة قبل نشرها بسنوات عديدة . وذلك فيما عدا كتاب « القوانين الاجتماعية Les Lois Sociales » الذى وضع منهجه فيما بعد ليجعل منه أداة للربط بين آرائه فى نسق موحد .

وفى عام ١٨٩١ توفيت والدة تارد ، وفى غمرة الحزن العميق الذى انتابه فكر فى مغادرة سارلات ، وسنحت له الفرصة حين دعاه وزير العدل إلى باريس بعد أن سمع عن كفاءته ومواهبه ، وعهد إليه بوضع تقرير عن تنظيم الاحصاءات الجنائية ، ثم عينه بعد ذلك فى عام ١٨٩٤ مديرا

للاحصاءات الجنائية بوزارة العدل وهكذا استقر تارد فى آخر حياته مع أسرته فى باريس :

حياته فى باريس (١٨٩٤ — ١٩٠٤) :

أمضى تارد السنوات العشرة الأخيرة من حياته فى باريس . وكان الرأى العام مشغولا فى هذه الفترة بما ساد من تيار جارف نحو اقتراف الجريمة ، واهتمت الصحف بمعالجة هذا الموضوع والبحث عن دوافعه وأسبابه ، فعزاه بعضهم إلى ضعف وسائل التربية فى المدرسة الابتدائية . وينزل تارد إلى الميدان مدافعا عن مناهج التعليم التى ألقى عليها وزر انتشار الجريمة زورا وبهتانا .

غير أنه ما لبث أن سئم حياة المكاتب والادارة ، وتاقت نفسه إلى التدريس الذى يتيح له فرصة نشر آرائه . وقدمت له مدرسة العلوم السياسية هذه الفرصة حين اقترحت عليه أن يدرس فيها كل عامين منهجاً مناسباً فى علم السياسة ، كما قام بالتدريس فى الكلية الحرة للعلوم الإجتماعية التى أنشئت فى عام ١٨٩٦ . وقد أظهر له اتصاله بالطلبة أموراً لم يكن من قبل ينتبه إليها وأهمها الاهتمام بتنظيم محاضراته وتنسيقها ، وكانت هذه المحاضرات تزدحم بالأفكار العميقة دون ترتيب . وما لبث تارد أن توج جهوده العلمية بالحصول على كرسى الأستاذية فى « الكوليج دى فرانس » . وكان يطمع فى تحويل كرسى الفلسفة الحديثة إلى كرسى لعلم الاجتماع ، ولكن مجلس الكلية لم يوافق على هذا التحويل ، ومع ذلك فإن هذا المجلس نفسه قدم اسم تارد كمرشح أول لكرسى الفلسفة الحديثة الذى رؤى الاحتفاظ به ، وأكد الوزير هذا الترشيح بتعيينه رسمياً فى هذا المنصب . وتلقى تارد هذا النبأ بابتهاج عظيم واستقال من عمله بوزارة العدل ليفرغ للعمل الذى كان يعتبره حتى ذلك الوقت جانبياً وهامشياً

ولو فى الظاهر ، بالنسبة لعمله الأصلى مع أنه كان فى الحقيقة موضع اهتمامه الرئيسى ، وسبيل تحقيق الرسالة التى كرس لها حياته .

ومنح تارد فى عام ١٨٩٧ وسام « الليجيون دونير » ، وفى عام ١٩٠٠ انتخبته أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عضواً بها فى شعبة الفلسفة ، فحقق بذلك كل آماله بعد قطع أشواط طويلة فى مسالك ودروب متعددة استغرقت كل حياته تقريباً . ولكننا إذا نظرنا إلى الفترة التى مرت بين ظهور أول مؤلفاته وبين النجاح الباهر الذى أحرزته — وهى فترة لا تتجاوز عدة سنوات — أمكن القول إنه وصل إلى المجد مبكراً .

ولم يراع تارد القصد فيما أخذ به نفسه من أعمال عقلية ، ولم يلتفت إلى العناية بنفسه وبصحته وهو فى نشوة انتصاره العلمى وانشغاله بالبحث والتدريس والاشتراك فى الجمعيات العلمية والمؤتمرات التى كانت تطلب وتلح فى الطلب حتى يسهم فى أعمالها . ولكن بالرغم من الانهاك الذى هد جسمه ، فإنه كان يبدو فى محاضراته وأحاديثه فى أحسن حالات النشاط ، وكان يحس بأحاسيس الشباب ويتحمس لكل ما يتحمس له .

وتوالت مؤلفات تارد الاجتماعية فى باريس فظهر فى عام ١٨٩٦ «المنطق الإجتماعى » ، وفى عام ١٨٩٨ « القوانين الاجتماعية » و « دراسات فى علم النفس الاجتماعى » التى لخص فيها نظريته فى علم الاجتماع ، وفى عام ١٩١٠ « الرأى العام والجماهير » L'Opinion et la Foule . وكانت محاضراته فى عام ١٩٠٠ فى موضوع « سيكولوجية ما بين العقول » Psychologie inter mentale ، وقد أعاد فيها صياغة آرائه الاجتماعية بعد أن زادها توضيحاً وتبسيطاً . وأعاد إلقاءها فى عام ١٩٠٢ — ١٩٠٣ بعد أن أعطاها تسمية مختصرة Interpsychologie وكان يزمع فى السنة التالية تكريس محاضراته

لموضوع « المحادثة » Le Conversation وهو موضوع كان قد مسه مسا خفيفاً فى كتاب « الرأى العام والجماهير » ، وكان يعتبره من الموضوعات الهامة الجديرة بالبحث على أساس أنها جزء من علم النفس الاجتماعى . وأخذ يعد لهذه المحاضرات بقراءات عن آداب اللياقة والمصطلحات الشائعة فى الأوساط الاجتماعية فى العصور السالفة ، غير أن استنفاد قواه وضعف صحته أديا إلى عودة الآلام البصرية التى كان يشكو منها فى شبابه . فاضطر إلى الاقلال من العمل والقراءة ، واكتست حياته بطابع من الكآبة والحزن ، إذ عادت به الذكريات إلى السنوات التى عاشها أسير هذه الآلام والعزلة . وأحس بإحساس خفى أن هذا المرض هو نهاية المطاف .

وفى ١٢ مايو ١٩٠٤ توفى جبريل تارد عن واحد وستين عاما ، إذ وافاه الأجل المحتوم أثناء النوم وصعدت روحه إلى بارئها وكأنها قد انزلقت من جسده على استحياء دون أن تثير انتباه أحد . وحمل جثمانه الفلاحون الذين أحبهم وعاش بينهم منذ طفولته ، وشيعوه إلى مقره الأخير فى بلدته التى تضم رفات أجداده .

شخصية تارد وطريقته فى التأليف :

إن أول انطباع يرتسم فى ذهن القارىء لمؤلفات تارد هو التلقائية والسهولة فى التعبير . وقد أجمع كل من أتيح لهم سماع محاضراته وأحاديثه على أنه كان ينفذ إلى عقول سامعيه وينزل بأعقد المسائل إلى مستوى فهمهم دون جهد أو عناء . ومما ساعد على ذلك أن أفكاره كان يغلبها دائماً ويدعمها خيال خصب يبحث دائماً وراء التجديد والابتكار . وكان هذا الخيال يجمع به أحياناً فينسيه النسق الأصلى لأفكاره ويعرج به فى منحنيات أو يحلق به فى

آفاق مختلفة ، ولكنه كان يستطيع دائماً أن يعود إلى هدفه الأصلى بعد أن يمر بطرق غريبة غير مطروقة .

ولم يكن من عادة تارد أن يعيد النظر فيما كتبه أو يحاول تعديله أو تنميقه ، فهو غالباً ما كان يستخدم الملاحظات السريعة التى أوحتها إليه قراءاته كما هى ، إذ كان يتوقف أثناء القراءة ويدون ملاحظته أو فكرته مثلما ترد على خاطره ، وتكون هذه الصيغة النهائية وكان يشير فى هامش الكتاب الذى يقرأه إلى الفقرات التى أوحت إليه ببعض الأفكار بإشارات رقيقة وغير ملحوظة . وفى الحقيقة لم تكن هذه القراءات سوى تكأة يستند إليها فى شطحات خياله . فلم يكن يلجأ إلى القراءة بحثاً عن لذة المعرفة بقدر ما كان يأمل فى الوصول إلى كشف جديد . والكتاب الجيد كان فى نظره الكتاب الذى يدعوه إلى التأمل ويفتح أمامه باب التفكير على مصراعيه . وغالباً ما كانت هذه الملاحظات التى يخطها بسرعة ، ولا يدخل عليها أى تعديل هى النص الذى يظهر بحذافيره كفصل من كتاب ، إذ تتجمع هذه الملاحظات بعضها إلى جانب بعض وتبدو فى انسجامها وتتابعها كما لو كانت وليدة صنعة وتأنق .

ومن الطبيعى أن ينفر هذا المزاج التلقائى وهذه النزعة الفردية المطبوعة بطابع الفن من كل تبعية مهما كان مصدرها . فكما حرص تارد فى حياته الخاصة على الاستقلال وعاش بعيداً عن التلون بأن لون سياسى فكذلك فى حياته العقلية نسج وحده خيوط مذهبه . وظل إلى حد كبير بعيداً عن التأثر بالمذاهب الكبرى والآراء التى كانت سائدة فى عصره . ولذلك لم ترق له آراء أوجست كونت أو سبنسر إذ كان يرى فيها نزعة دوجماتيه متعالية وميلا إلى التعميمات التعسفية . وكان يفضل عليهما « كورنو » ويشيد بمرونته فى التفكير وبعده عن روح التمذهب وشعوره العميق بالطبيعة المركبة للمسائل

الاجتماعية . أما داروين فكان يقدر فيه نزاهته العلمية ومثابرته وتواضعه ويقول عنه إنه لا يبارى فى دقة ملاحظته ولكنه ضعيف فى البناء النظرى . وكان يضيق بالمنهج الصارم عند « تين » Taine ، وبذلك التسلسل المحكم فى الأفكار الذى لا يدع أى مجال للتأمل ، وعلى العكس من ذلك كان يعجب بالصور الفكرية التى كان يثيرها كل من « رينان » Renan و « سانت بيف» Saint Beuve كما كان لا يفتر عن التعبير عن اعجابه بكل من « سمنرمين » Summer Maine ، و « توكفيل » Tocqueville ، و « فوستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges .

ومصدر الأصالة عند تارد هو تفتح ذهنه وقابليته للاطلاع الدائم واتساعه لكل ما يصادفه من أنواع المعارف والعلوم وكان يقول فى ذلك إن الموت هو انتهاء الرغبة فى حب الاطلاع . ولذلك كانت قراءاته فى عددها وفى تنوعها تبعث على الدهشة . وقد كون مكتبته الضخمة رويداً رويداً لا عن حب لاقتناء الكتب بل من الكتب التى قرأها فعلا ، وكانت تتسع للكتب الكلاسيكية التى كان يقرؤها فى نصوصها الأصلية ، كما تتسع لمؤلفات الروائيين المحدثين ، وهذا طبعاً عدا الكثير من كتب الفلسفة والتاريخ وعلم الجريمة وتقارير الرحالة ومذكراتهم ، كما كانت تحوى موسوعات فى العلوم الطبيعية والكيمياء وفى الرياضيات العليا .

هذا الاطلاع ذو الطابع الكونى فى المعرفة نستطيع أن نلمسه فى الأمثلة والشواهد التى يستشهد بها ويعتمد عليها فى تدعيم فكرته . إذ نجد هذه الأمثلة مستمدة من نظريات الطبيعة أو البيولوجيا وبجانبها شواهد مستمدة من التاريخ ثم من علم اللغة ، ثم من النظريات الفنية ، أو من القانون أو من تاريخ الأديان .

وربما كان تصويرنا لشخصية تارد ناقصاً إذا لم نضف إلى ذكائه وسعة

اطلاعه وأصالته فى التفكير ، هذا الاحساس الرقيق واللباقة فى الحديث التى كانت تجذب إليه نفوس من يلقاهم لأول مرة . ولم تكن هذه الروح الاجتماعية لديه وجهاً يصطنعه للمناسبات الأدبية أو لمجتمع الصالونات، بل كانت مظهراً طبيعياً لما طبع عليه من ميل نحو إسداء الخدمات لمواطنيه . وكان هؤلاء المواطنون يقدرون له هذه الخدمات ويهرعون للقائه وتحيته عندما يعود إلى بلدته لقضاء إجازة الصيف .

ونظراً لتشبعه بالمثالية التى اكتسبها من قراءة الفلاسفة الكلاسيكيين ، فقد كان يؤمن بالانتصار النهائى للعقل على القوة ، وللمحبة على الصراع . وإذا كانت نظريته الاجتماعية تقوم على أسس أو مبادىء ثلاثة هى : التقليد والتعارض ، والتوافق ، فإنه يرى فى المبدأ الثانى أى مبدأ التعارض مجرد وسيلة للوصول إلى المبدأ الثالث أو طريقاً يمهد لبزوغ الاختراعات التى كان يعتبرها العامل الأساسى فى التقدم .

مذهبه الفلسفى :

نقدر عادة أهمية أى مذهب فلسفى بثراء الأفكار التى تتمخض عنه ، وبالسهولة التى يمكن بها تلخيصه والإلمام بعناصره الأساسية . وثراء الأفكار هو أول ما يستوقف نظرنا وذلك لأن الفكرة يمكن التعبير عنها بالكلمة ، ويمكن تحليلها إلى عناصر جزئية تدخل فى نطاق معارفنا السابقة.

وهذه الصفة تبدو واضحة فى مؤلفات تارد: فهى تبهرنا بتنوع التفاصيل وجدتها ، وتعالج كل ما نهتم به من مسائل فى الاجتماع ، وعلم النفس، والقانون والسياسة ، والفلسفة الاخلاقية . فقد اشتغل تارد بهذه المسائل جميعاً واستطاع بمرونته العقلية ونهمه للمعرفة أن ينتقل من مسألة إلى أخرى ومن علم إلى آخر.

وساعده على ذلك استخدام طريقة تداعى المعانى والاعتماد على التشبيهات المستخلصة من مجالات العلوم المختلفة وهى الطريقة التى يتميز بها منهجه فى البحث كما قدمنا .

ولكن من خلال تحليلاته الدقيقة وأفكاره المتنوعة فى شتى المجالات تبدو من ناحية أخرى فكرة رئيسية أومبدأ عام يعبر فى وضوح عن المذهب الفلسفى الذى اقتنع به ودافع عنه . هذا المذهب يتلخص فى أن وراء كل حقيقة عناصر يمكن تشبيهها، من بعض النواحى ، بالذرات أو (الموناد) عند « ليبنتز» ولكنها تختلف عنها فى قدرتها على التحول بفعل التأثيرات المتبادلة بينها . ومع تنوع هذه العناصر واختلافها إلا أنها بتفاعلها تستطيع أن تكون وحدة منسجمة أو مجتمعا يتميز كل فرد فيه بشخصيته .

ويسيطر على فلسفة تارد كلها نظرة خاصة وفريدة لفكرة « العلية » أو « السببية » . فالعلية فى أحسن صورها فى نظره ، هى تلك التى تبدو فى محيط المجتمعات الإنسانية حيث يخترع أحد الأفراد ويقلده الأفراد الآخرون . وهذه العلية لا يمكن ردها إلى أى نموذج من نماذج العلية التى وصفها علماء الطبيعة والميتافيزيقيون . فالتقليد لا يعبر فى الواقع عن أى دافع آلى أو حتى عن أى جاذبية معنوية ، بل إنه نوع من النشاط له طبيعته الذاتية ينتقل من ذهن إلى ذهن . أو إذا شئنا فإنه نوع من العدوى السيكولوجية التى تنتشر فى اتجاه محدد ، أو هو عملية ذهاب وعودة بين الضمائر تنزع إلى وضعها جميعاً فى مستوى واحد ، ما لم تحدث اختراعات جديدة تفرق مرة أخرى بين المستويات .

هذه النظرة النفسية — الاجتماعية من حيث أصولها — أدت بتارد إلى تكوين علم للمجتمعات يرتكز على دراسة النفس الانسانية ، وعلم للنفس

الإنسانية يربط مصير الفرد بالحياة الاجتماعية . ولذا فقد أعطانا « علم اجتماع » ذا طابع سيكولوجي و « علم نفس » قابلا للازدهار فى شكل اجتماعى ، فحقق بذلك عملية التركيب بين دراسة الإنسان الفردى ودراسة الإنسان الاجتماعى .

إن ما استرعى انتباه تارد فى مشهد الكون هو « الرتابة » la monotonie والسرعة المنتظمة التى تحرك الأشياء والكائنات : تموجات الماء فى حركته ، وموجات الصوت والضوء ، وحركة الحياة فى التوالد ، والناس الذين يقلدون بعضهم بعضا ، كل هذه الظواهر تدل على توالى التكرار فى غير ما سأم . أين إذن حرية العالم ؟ إن كل مؤلفات تارد مليئة بهذه النظرة الفلسفية التى تكاد تكون نوعاً من الكآبة Spleen ، والتى أوحت إليه فى مناسبات عديدة بقصائد شعرية ذات طابع تشاؤمى واضح .

على أنه فى مناسبات أخرى كان ينسى مشهد الرتابة ، ويوجه انتباهه نحو الأشكال والألوان التى تبهر الأنظار من حوله ، ونحو الأفراد والعقول التى تتفجر منها الأفكار الخصبة ، ونحو الفوضى الغريبة وأنواع الابتكار التى تبدو فى الأشياء وفى مظاهر الحياة فيخيل إليه أن ليس هناك إلا الجمال والمرح وأن كل ما فى العالم جديد ومتنوع وأن الحرية هى طابع كل شىء .

إذن فهناك تشابه واختلاف ، تكرار وتنوع ، جبرية وحرية ، قانون وصدفة . تشاؤم وتفاؤل . ضروب من التضاد العنيف تعكسها النظرة فى الكون . فما السبيل إلى حل هذه المتناقضات ؟

هذا السؤال العويص هو الذى يحرك فلسفة تارد : فيتصور العالم حينئذ على أنه مكون من مجموعات من الوحدات المنسجمة التى تتصارع وتتلاحم وينشأ عن صدامها بطريقة لا نعرف سرها ، وحدات جديدة منسجمة

لا تكاد تظهر حتى تختفى جدتها فى خضم العادة والتكرار. فكل تنوع لا يلبث أن يتكرر فى تشابه رتيب ، ثم تتقابل الوحدات المتشابهة ليخرج منها تنوعات جديدة ، ثم تتكرر هذه التنوعات مرة أخرى وهكذا ...

هنا يظهر اتجاه تارد الفلسفى الذى يميزه عن « كورنو Cournot » وهو الفيلسوف الذى استمد منه فكرته الميتافيزيقية عن المتناقضات الصارخة . فأصل العالم وغايته فى آن واحد. وما يعطى للأشياء وجودها والغاية من وجودها وللأحياء حياتها والغاية من حياتها هو ظهور عنصر فريد يمكن أن نطلق عليه اسم « الجوهر » أو « الفكرة » . وهذه الفكرة هى الاختلاف بعينه وهى الصدفة بعينها . وإذن فقد انتصرت الحرية وانتصر التفاؤل .

وهناك من يفسرون فكرة تارد عن التكرار والتنوع بأنها ترمز إلى العلم والفن . فالعلم قد خرج عن الفن وإليه يعود . ولا شك أن هؤلاء يتذكرون ما وقع لتارد فى شبابه من تردد بين طريق الفلسفة وطريق الأدب . لقد وجد التضاد إذن فى حياته نفسها. ولكن هل اختار الفلسفة نهائياً حين ترك الشعر ؟ لا . فهنا أيضاً استطاع أن يجد حلا لهذا التضاد وذلك حين اشتغل بالفلسفة من أجل الفن .

لقد اتهمه بعض معاصريه ومنهم دوركيم بالنزعة الأدبية . ولكن هذا الاتهام كان فيه كثير من الغلو والتجاهل لما جاء فى مؤلفاته من أفكار عميقة وأصيلة . ومع ذلك فنحن نعجب اليوم ببعض شطحات « ليوناردو دافنشى » الفنية التى أكدها العلم الحديث وأصول الصنعة ولم تكن فى حينها إلا نوعا من الأدب . وربما كان هذا الاحساس الفنى هو الذى باعد بين تارد وبين الوقوع فى شرك الآراء التعسفية والدوجماتية التى يحلو للعلم أحيانا أن يغرق فيها . ومن المؤكد أن هذا الاحساس هو الذى أوحى إليه بهذا العديد من النظرات

المبتكرة التى تشهد بها مؤلفاته المتنوعة . إنه يحكى لنا فكرته أكثر مما يشرحها ، ويحكيها لنا كما ترد على خاطره . وبدلا من أن ينتظر حتى « تنضج » فيعبر عنها تعبيراً منطقياً ، يجعلها (تفقس) تحت قامه ، أى أنه يخط على الورق ميلاد أفكاره .

هذه الصفات هى التى أضفت على مؤلفات تارد ذلك السحر الذى يحبب قراءتها إلى النفوس. ولكنها كانت أحيانا سبباً فى ضعف حججه وبراهينه المنطقية. وقد استغل دوركيم نقط الضعف هذه وهاجمه منها هجوماً لا هوادة فيه حتى انتصرت مدرسته « الاجتماعية » على الاتجاه السيكولوجى الذى دافع عنه تارد. لقد كان منهج دوركيم « تعليميا » والناس يحبون أن يتعلموا مدفوعين بإرادة آمرة ، وكان منهج تارد « إيحائياً » يثير الأفكار فى تكوينها وترددها وشكوكها وهذا ما يدفع الناس إلى الحذر وعدم الثقة . ومع ذلك فكم من تأكيدات صارمة تخفى وراءها الشك فى أصولها ومصادرها . ومن حسن الحظ أن هناك أناساً يضيقون أشد الضيق بهذه الدوجماتية ، ويولون ثقتهم بالغريزة لمن يصارحونهم بالشك .

وعلى كل حال فلا ينبغى أن نستنتج من هذا التحليل أن مؤلفات تارد كانت تعوزها الخطة المحكمة ، بل كل ما فى الأمر أن هذه الخطة لم تكن تتحدد سلفاً فى نظام دقيق ، بل كانت بمثابة إطار يصنع لاستقبال اللوحة المرسومة .

مؤلفاته الاجتماعيـة :

يعتبر كتاب قوانين التقليد بإجماع آراء النقاد وعلماء الاجتماع أعظم مؤلفات تارد وأكثرها شهرة. إذ بظهوره أصبحت كلمة «تقليد» أو محاكاة imitation لا تنطق بدون أن تثير فى الأذهان اسم تارد . وأهمية هذا الكتاب تكمن فيما توصل إليه تارد من مبدأ جديد لتفسير الظواهر الاجتماعية . أو بمعنى آخر

فإن أصالته لا ترجع إلى الآراء التى أوردها تارد عن ظاهرة التقليد بقدر ما ترجع إلى المبدأ الاجتماعى الذى أقام عليه تلك الآراء . وسوف تظهر هذه الأصالة عند تحليلنا وعرضنا — بعد قليل — للأفكار الرئيسية فى هذا الكتاب .

أما كتاب « المنطق الاجتماعى » فهو لا يهتم بالشرح والتوضيح وإيراد الأمثلة كما حدث فى قوانين التقليد بل يحاول أن يستنبط النتائج التى تترتب على آراء سبق له أن شرحها . وموضوع الكتاب هو محاولة معرفة الخطوات المنطقية التى يتبعها الفرد حين يتردد بين أفكار أو رغبات تتصارع للتأثير فى عقيدته أولتحويل إرادته ، وكيف يقرر اختيار أحدهـــا أو يجد الحـــل السعيد للتوفيق بينها . ثم ينتقل من هذا المستوى الفردى ليناقش المؤثرات الاجتماعية التى تؤثر فى الاختيار أو فى محاولة التوفيق. ويختتم تارد هذا الكتاب ببعض التطبيقات فى مجالات اللغة والدين والعواطف الاجتماعية والاقتصاد السياسى . ويكفى لبيان اهتمام تارد بهذه التطبيقات أن الأخير منها قد استخدم أساساً لكتاب جديد وهو « علم النفس الاقتصادى » . والمنطق الاجتماعى إذا أضيف إلى قوانين التقليد فإنه يعيطنا صورة كاملة لمنهج تارد وأفكاره الأساسية . والواقع أن الكتابين ، بالرغم من اختلافهما فى الشكل — على نحو ما قدمنا — يعتبران متكاملين ويدعم كل منهما الآراء التى وردت فى الآخر .

وقد بدا لنا حتى الآن أن المحيط الاجتماعى يعرض أمامنا ظاهرتين كبيرتين : الأولى ظاهرة هذه الذرات المتناثرة من أنواع التقليد التى تنتشر من حول مركز معين كما تنتشر التموجات على صفحة الماء عند إلقاء حجر ، والثانية ظاهرة النسق المنسجم الذى يعم المجتمع بالرغم من الاضطراب المؤقت الذى يحدثه الاختراع إذ تعود صفحة الماء إلى هدوئها بعد أن تفنى التموجات الصغيرة فى موجة كبيرة لا نكاد نشعر بها لضعفها واتساع مداها . لقد مضى

تارد متأثراً بهذه النظرة ، محاولا أن يوسع نطاقها فتشمل عوالم أخرى غير العالم الاجتماعى ، وأسفرت هذه المحاولة عن كتابه « التعارض الكونى » L'Opposition Universelle فهذا الكتاب عبارة عن تأملات ميتافيزيقية يمكن اعتبارها نوعا من الانحراف أو الاستطراد عن منهجه الأصلى . إذ يحاول المؤلف أن يحلل أولا فكرة التعارض ويقابلها بفكرة « التماثل » Symetrie ، ثم يقوم بتصنيف عجيب لأنواع التضاد والتعارض فى عوالم الطبيعة والحياة والنفس والمجتمع . على أن الفكـرة التى تسيطر على الكتاب ، وبخاصة على الجزء الاجتماعى منه ، هى أن التعارض أو الصراع أياكان شكله ليس ضرورياً لإحداث الانسجام النهائى للكون ، بل انه يؤدى إليه فى غالب الأحيان . ويمكن القول إن هذا الكتاب لم يعرف الذيوع إلا بين جمهور ضئيل من دارسى الفلسفة .

وعلى العكس من ذلك فإن كتابه « القوانين الاجتماعية » Les lois sociales قد عرف طريقه إلى جمهور العامة من الناس ، وهو مع صغر حجمه وعرضه المبسط ذو أهمية خاصة بالنسبة لفكرة تارد ، بل إنه يعتبر مفتاح طريقته الفلسفية بأسرها . فقد طلب المعهد الحر للعلوم الاجتماعية من تارد أن يركز العناصر الجوهرية فى مذهبه فى ثلاث محاضرات ، فكانت نتيجة هذا التركيز مع العرض الواضح الذى يتفق مع مستوى جمهور المحاضرات ، ذلك الكتاب الذى لخص فيه أفكاره الأساسية التى وردت فى كتبه الثلاثة ، وحاول فيه أن يضع المنهج الاجتماعى فى مكانه بين مناهج العلوم الأخرى . وقد وضحت فى هذا الكتاب فكرة تارد عن « سيكولوجية » ما بين العقول « التى تشرح الصلات بين عقلين أو أكثر ، وتحلل عقلية الإنسان الاجتماعى حين ننظر إليه على أنه « مقلد » ، و « شكاك » و « مخترع » . وهذه العمليات الثلاث

توصلنا إلى القوانين الخاصة بالعلم الاجتماعي وهي التقليد ، والتعارض ، والتكيف .

ويمكن القول إن تارد هو منشىء هذا العلم الجديد « سيكولوجية ما بين العقول » . وقد كتب عنه بحوثاً كثيرة فى المجلات العلمية وكرس له سلسلة من المحاضرات فى الكوليج دى فرانس . فبعد أن انتهى من كشف العالم الاجتماعي ومحركاته الأساسية والقوانين التى تتحكم فى تطوره ، أراد أن يتغلغل فى دراسة نفسية الأفراد . فاكتشف ثلاث مراحل من الدراسات النفسية : « سيكولوجية الظواهر العقلية الخارجية Psychologie extra-mentale » وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع العالم الخارجى و « سيكولوجية الظواهر العقلية الداخلية » Psychologie intra- mentale وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع نفسه ، أى التتابع والتوافق الداخلى لحالاته النفسية المختلفة ، وأخيراً « سيكولوجية ما بين العقول » Psych. inter-mentatle وهى التى تدرس علاقات الإنسان مع أقرانه ، أى مع هذه الكائنات التى تحس وترغب مثله ، ولها معتقدات ورغبات مثل ماله . وفى هذا المجال الأخير عثر تارد على نواة الظاهرة الاجتماعية وعلى الأصل العميق لما اطلقنا عليه اسم علم الاجتماع . وقد اتبع تارد فى هذه الدراسة منهجين ، المنهج التاريخى لدراسة تكوين العلاقات الاجتماعية الأولية ، والمنهج المنطقى لدراسة هذه العلاقات المختلفة فى ذاتها ، والوسائل التى يتم بها توافقها وهى اللغة والمحادثة والمناقشة . .

وقد نما هذا الاتجاه النفسى — الاجتماعي شيئاً فشيئاً ، ودعمته المناقشات التى دارت بين تارد ومعاصريه حول الصفة العلمية لمذهبه . وجمع تارد آراءه وردوده على معارضيه فى كتابه « دراسات فى علم النفس الإجتماعى » وهاجم فيه آراءه « فورمس » Worms ومذهبه العضوى فى تفسير الحياة

الاجتماعية ، وآراء « دى جريف » De Greef عن التطور الاجتماعى. ولكن الخصومة الكبرى كانت بينه وبين دوركيم وهى ترجع فى حقيقتها إلى اختلاف مزاج كل من العالمين وطريقته فى التفكير . إذ كان دوركيم يحتمى وراء المنطق الصارم والاستنتاجات العقلية الدقيقة ويتهم تارد بالنزعة الأدبية. أما تارد فكان يترك العنان للحدس والخيال ويصف دوركيم بالنزعة المدرسية Scolastique . وتركز النزاع بينهما حول هذا السؤال : هل هناك ما يمكن أن نسميه مجتمعا فى ذاته ؟ أم ليس هناك إلا أفراد يعيشون فى مجتمع ؟ .

دافع دوركيم عن فكرة المجتمع من حيث أنه حقيقة لها ذاتيتها الخاصة بكل ما أوتى من قوة منطقية وبراهين علمية،وتوصل إلى مفهوم « الضمير الجمعى » La conscience collective الذى أصبح فيما بعد هدفاً لهجمات علماء الاجتماع فى العصر الحديث . ويمكن القول إن دوركيم قد صاغ طريقته السسيولوجية فى بطء وحذر ، وكان لا يترك أى نقطة دون أن يدعمها بالوثائق أو البراهين والحجج القوية . أما تارد فقد كان يعوزه الصبر والدأب وربما كان هذا هو سر الجرأة والأصالة فى أفكاره . وتقوم نظريته فى علم الاجتماع على أساس سيكولوجى ، أى أن الفرد وتحليل نفسية الفرد هى أساس كل أبحاثه . فنراه يقول : « إن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وإذا ما تجاهلنا الفرد فإننا لا نستطيع أن نفسر كل ما هو اجتماعى . نحن لا نستطيع أن نفهم أو نشرح أى ظاهرة اجتماعية إذا أغفلنا وجهة النظر السيكولوجية أى تحليل العمليات العقلية الفردية .

قوانين التقليد :

« إن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ولا أن يخطو خطوة إلى الأمام ، ولا أن يطور نفسه بغير أن يعتمد على ينبوع « الروتين » الذى لا ينضب ،

وعلى « النسناسية » La singerie و « الخروفية » La moutonnerie التى تتزايد بلا توقف بتأثير الأجيال المتعاقبة » (١).

هذه العبارة تبين بوضوح أن التقليد ، فى نظر تارد ، هو الظاهرة الاجتماعية الأساسية . وهو يعرف المجتمع تبعاً لذلك بأنه « مجموعة من الناس تربط بينهم روابط إما لأنهم يقلدون بعضهم بعضا ، وإما لأن بينهم نوعاً من التشابه والصفات العامة وهى فى مجموعها عبارة عن صور متكررة لنموذج واحد » .

ويقول تارد « إننا إذا حللنا عقول الأفراد وجدنا أنها تتكون من مجموعة من الأفكار والآراء التى تصدر عن التقليد والتكرار . ويندر أن تكون أفعال الناس مبتكرة . كما أنه من المستحيل تقريباً أن نجد ابتكاراً لا يعتمد فى بعض نواحيه على القديم » .

فالتقليد هو العامل الأساسى فى نشأة الظواهر الاجتماعية وفى تكوين المجتمعات . ولكن تارد يفسح فى كتابه مكاناً هاما لظاهرة الاختراع التى تتعاون مع ظاهرة التقليد على خلق الحياة الاجتماعية واطراد سيرها . فالاختراع يقدم للمجتمع نماذج من الأفكار والأفعال الجديدة ، وهذه بدورها لا تكون لها قيمة اجتماعية إلا إذا انتشرت وعمت بين الناس عن طريق التقليد ، أى أن الاختراع هو الذى يضمن للمجتمع التجديد والتقدم ، أما التقليد فهو الذى يضمن للحياة الاجتماعية الاستمرار والتركز .

---

(١) يشير تارد بهذين التعبيرين إلى شهرة النسانيس بالتقليد ، وإلى الأسطورة المشهورة باسم « خراف بانورج «Les moutons de Panurge» ، وتتلخص فى أن أحد الرعاة المدعو بانورج كان يعبر بخرافه النهر ، فتراءى لأحد الخراف أن يلقى بنفسه فى الماء فتبعته الخراف الأخرى دون تردد .

ويسأل تارد فى مقدمة كتابه هل تخضع الحياة الاجتماعية لقوانين ؟ ويجيب على هذا السؤال بقوله : « إن الحياة الاجتماعية شأنها فى ذلك شأن عالم الطبيعة وعالم الحياة . وإذا كنا لم نوفق فى استخلاص قوانين الحياة الاجتماعية حتى الآن ، فذلك لأننا لم نبحث عنها إلا فى محيط الصدفة ، وفى خضم الأحداث التاريخية . ومشهد الكون يعرض لنا حالتين متعارضتين : الحالة الأولى هى الصدفة التى تؤدى إلى خلق بعض الظواهر وبعض التغيرات التى تبرز بدون قانون ، وكان من الممكن ألا توجد ، وهى بمثابة المنبع الذى يستمد منه العالم مصادر تجديد قواه ، والحالة الثانية هى حالة النظام أو انتشار هذه المخلوقات الجديدة وفوق أنماط محددة .

والمجتمع ذاته يمكن تصوره على هذا النحو : أنواع من الاختراعات تظهر هنا وهناك بشكل غير منتظم ، وتنتشر فى محيط يزداد على الدوام اتساعاً بفضل وسيلة التكرار العظيمة وهى « التقليد » .

وعلى ذلك فإذا كان لابد من البحث عن قوانين للمجتمع فأين نجدها إن لم يكن ذلك فيما يتكرر ؟ « فالموجات » فى الطبيعة ، و « التوالد » فى علم الحياة ، و « التقليد » فى علم الاجتماع ، هذه وحدها هى موضوعات العلم».

ولنقف هنا لحظة لنحدد فى شىء من الدقة معنى هاتين الكلمتين الهامتين اللتين يستخدمهما تارد فى كتابه ، وهما كلمة « تقليد » وكلمة « اختراع » .

إن تارد يستخدم هاتين الكلمتين فى معنى أوسع بكثير من معناهما فى الاستخدام الدارج ، وقد فضل الالتجاء إليهما بدلا من الاضطرار إلى نحت مصطلحات جديدة قد تبدو للبعض غريبة وملتوية. فنحن لا نقول عادة إن إنساناً يقلد فكرة ولكن نقول عنه إنه يقلد إنسانا آخر فى حركته أو هندامه أو حتى فى فكرته . فالتقليد فى اللغة الدارجة هى الظاهرة التى تبدو لدى إنسان

يحاول أن ينقل عن آخر ، غير أن تارد يستخدم هذا التعبير فى معنى مجرد وعام . فالتقليد عنده ظاهرة سيكولوجية عن طريقها تتكرر الأفكار وتنتشر فى المحيط الاجتماعى .

وبالمثل بالنسبة لكلمة « اختراع » فإن اللغة الدارجة تقصر استعمالها على الفروض أو النظريات العلمية الجديدة أو على ما يترتب عليها من تحسين فى الوسائل الميكانيكية أو الصناعية التى يكون لها عادة قيمة عملية . ولا يفكر أحد فى أن يطلق هذه الكلمة مثلا على هذا الحشد من الأفكار ، والرغبات والتصرفات التى تملأ حياتنا اليومية والتى ليست ، فى الحقيقة ، سوى تركيبات وتوليفات جديدة من الأفكار القديمة . و مع ذلك فإن تارد لا يتردد فى أن يطلق على كل ذلك اسم « الاختراع » . ومنهجه العلمى السيكولوجى لا يتطلب منه عند الكلام عن الاختراع سوى النظر إلى « العملية فى ذاتها » دون الاهتمام بقيمة الأشياء المخترعة . وهو يرى أن محركات التقدم الحقيقية هى أقلها وضوحاً وأكثرها عدداً ، هى هذا العديد من المحاولات البسيطة التى لا يعرف أصحابها والتى تعتبر العوامل الدفينة للنمو الاجتماعى .

نعود بعد هذا التوضيح إلى دراسة الكتاب. يقول تارد « يظهر اختراع فى جهة ما ولاندرى لماذا . فكيف ينتشر ؟ إن قانون انتشاره المثالى لابد أن يكون وفقاً لمتوالية هندسية ، وذلك تماماً كما يكون قانون كل ترددطبيعى Vibration هو حدوث موجات لا نهاية لها، وكما يكون قانون كل كائن حى هو التناسل المستمر . ولكن الواقع لا يكون دائماً كذلك ، فالانتشار قد تعرقله بعض العقبات أو توقفه . وفى أحوال أخرى قد تؤدى بعض الدوافع إلى زيادة سرعته ولذا يتعين البحث عن القوانين التى تكمن وراء هذه العقبات والدوافع ».

القوانين المنطقية للتقليد :

يقسم تارد قوانين التقليد إلى قسمين : قوانين منطقية logiques ، وقوانين لا دخل للمنطق فيها extra-logiques . ونبدأ بعرض أهم آرائه بخصوص قوانين التقليد المنطقية .

قد تصطدم موجة تقليد جديدة ، فى نفوس الأفراد ، بموجات أخرى تحركها نزعات أو اتجاهات مخالفة . وحين تتنازع نفس الفرد رغبتان أو اتجاهان متعارضان يحدث عنده التردد . وهذا التردد الذى يعبر عن صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجذب كل منهما الفرد من ناحية ، ولابد أن ينتهى هذا الصراع بانتصار إحداها أو بحدوث نوع من الاتفاق بينهما يؤدى إلى « اختراع » صغير جديد . ويطلق تارد على عملية الصراع اسم « المبارزة المنطقية » Duel logique وعلى عملية الاتفاق اسم « التزاوج المنطقى » accouplement logique

يتساءل تارد « إذا كان هناك مائة اختراع تظهر فى آن واحد — سواء أكان ذلك فى مجال الأشكال اللغوية ، أو الأفكار الفلسفية أو التطبيقات الصناعية أو غيرها — فلماذا لا ينتشر منها بين الجمهور إلا عشرة بينما تصبح التسعون الأخرى فى طى النسيان ؟ هذه هى المشكلة . ولكى نوفق فى حلها وفقاً لنظام ومنهج يجب أن نقسم المؤثرات التى تشجع على انتشار التجديدات الناجحة . وتعرقل نجاح غيرها إلى أسباب طبيعية ، وأسباب اجتماعية . وليس هذا مجال الكلام بالتفصيل عن الأسباب الطبيعية ويكفى أن نذكر أن خصائص الشعوب تختلف بحسب استعداداتها الذهنية وطبيعة البيئة وما يعيش فيها من حيوان ونبات وأحوال الطقس التى تسود فيها . ولا ننكر أن لكل هذه العوامل أهميتها الحقيقية فى علم الاجتماع ، فمن الطريف مثلا أن ندرس

الأثر الذى يحدثه فى مجرى حضارة معينة الانتاج الطبيعى للارض التى انبثقت منها هذه الحضارة لأول مرة . فحسب ما إذا كانت هذه الحضارة قد نشأت فى واد خصيب أو فى هضبة تسودها المراعى تختلف ظروف العمل وبالتالى نظام الجماعات العائلية ثم النظم السياسية ، ويجب أن نعترف بفضل أولئك العلماء الذين ينصرفون إلى هذا النوع من الأبحاث التى لا تقل فائدتها لعلم الاجتماع عن الفائدة التى تحققها لعلم الحياة الدراسات الخاصة بالتغيرات التى تطرأ على الأنواع الحية بتأثير المناخ أو البيئة بوجه عام » .

« أما الأسباب الاجتماعية فهى تنقسم إلى نوعين : منطقية وغير منطقية . ولهذا التمييز أهمية كبرى . فالأسباب المنطقية تلعب دورها حين يقرر إنسان ما أن التجديد الذى يقتبسه يكون أكثر نفعاً أو أقرب إلى الحقيقة من غيره ، أو بمعنى آخر أنه أكثر توافقاً مع الأهداف والمبادىء التى اقتنع بها من قبل (عن طريق التقليد دائماً) . وهنا ينظر إلى الاختراعات أو الاكتشافات القديمة أو الحديثة فى ذاتها بغض النظر عن أى نفوذ يتعلق بشخصية ناقلها أو بالزمان أو المكان الذى نبعت منه . ولكن من النادر أن يظهر التأثير المنطقى على هذا النحو فى صورة خالصة . فبصفة عامة تتدخل التأثيرات الخارجة على المنطق فى اختيار الأنماط التى نتبعها ، وغالباً ما تكون أقلها اتفاقاً مع المنطق هى المفضلة بسبب مصدرها أو حتى بسبب تاريخها كما سيظهر لنا فيما بعد » .

« وإذا لم نتنبه على الدوام إلى هذه الفروق الضرورية فقد يستحيل علينا فهم الظواهر الاجتماعية فى أبسط صورها . فعلماء اللغة يبحثون عن القوانين التى يبدو أنها تتحكم فى تكوين اللغات وتطورها ، ولكنهم حتى الآن لم يتمكنوا إلا من صياغة قواعد ناقصة يخرج عليها عدد كبير من الحالات الشاذة ، وبخاصة فيما يتعلق بتغير طريقة النطق (قواعد الفونيتيك) أو تغير

المعانى والحصول على كلمات جديدة عن طريق التوليف بين أصول قديمة ، أو على أشكال جديدة فى القوالب النحوية عن طريق تحوير الأشكال القديمة ... الخ ، فما هو السبب فى هذا الفشل ؟ السبب فى ذلك أنهم اهتموا بالاتجاه الجديد فى ذاته ، ولم ينتبهوا إلى أن التقليد وحده ، وليس الاختراع هو الذى يخضع لقوانين حتميقية جديرة بالدراسة. فالواقع أن عدداً كبيراً من الاتجاهات اللغوية الجديدة قد طرأت على أذهان باعثيها الأوائل عن طريق« النظير » analogie أو بمعنى آخر عن طريق تقليد النفس أو تقليد الغير . وجميع علماء فقه اللغة يعترفون بالدور العظيم الذى تقوم به النظائر فى موضوع علمهم . وأن أول من اشتق كلمة Germanicus على نسق italicus كان « مخترعاً » بدون أن يشعر ، ولكنه كان أيضاً « مقلداً » أثناء اختراعه » .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى بيان أن كل ما يقلد يتصل بعقيدة أو رغبة . فيقول : « إذا عرفنا أن الاختراع والتقليد يكونان الظاهرة الاجتماعية الأولية فلنا بعد ذلك أن نسأل : ما هى القوة الكامنة وراء هذين العاملين ؟ إن ما يقلد هو دائماً فكرة أو عمل ، حكم أو مشروع ، وكل حالة من هــذه الحالات تنطوى على قدر معين من « عقيدة » أو « رغبة » يكفى لكى يبعث الروح فى كلمات اللغة ، أو فى أدعية الدين ، أو فى النظم الإدارية للدولة ، أو نصوص القانون ، أو واجبات الأخلاق ، أو فى أساليب الصناعة أو الفن .

العقيدة والرغبة هما إذن القوة الكامنة وراء كل اختراع وتقليد . فعن طريق توافق العقائد أو تعارضها تنظم المجتمعات حياتها ، إذ ليست نظمها فى الواقع إلا نتيجة لهذا التوافق أو التعارض . فالتوافق يؤدى إلى تساند هذه النظم وتقوية بعضها للبعض الآخر ، والتعارض يؤدى إلى حصر وتحديد كل منها للآخر . وكذلك فعن طريق تعاون الرغبات والحاجات أو تنافسها

تقوم المجتمعات بوظائفها . فالمعتقدات الدينية والأخلاقية بصفة خاصة ، وكذلك التشريعية والسياسية هى القوى التشكيلية للمجتمعات les forces plastiques ، والرغبات والحاجات الاقتصادية والجمالية هى قواها الوظيفية leurs forces fonctionnelles. ويشرح تارد بعد ذلك كيف يحدث التقدم فى المجتمع فيقول : « عندما يركز شخص تفكيره فى مشكلة معينة تخطر له فكرة ، وهذه تسلمه إلى فكرة ثانية ، ويظل هكذا ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى يمسك بطرف الخيط الذى يوصله إلى حل المشكلة التى يفكر فيها ، ومنذ هذه اللحظة يخرج سريعاً من البصيص الخافت إلى ضوء الحقيقة الساطع . ويحدث هذا الأمر نفسه بالنسبة لتاريخ المجتمعات . فعندما ينبت فى مجتمع أحد المذاهب الكبرى التى تستشعرها حاسته الاستطلاعية قبل أن ينميها العلم ويحددها — مثل التفسير الآلى للعالم — أو يتخيل طموحه كشفاً جديداً قبل أن يحققه نشاطه — مثل صناعة الآلات أو القاطرات أو السفن البخارية — ماذا يحدث ؟ أولا تثير الفكرة عدداً من المحاولات والتصورات المتعارضة التى تظهر هنا وهناك ثم تختفى ليحل غيرها محلها حتى تبرز صيغة واضحة أو اختراع ملائم يلغى كل المحاولات السابقة ويتخذ حينئذ قاعدة تنطلق منها التحسينات والإضافات اللاحقة » .

« فالتقدم إذن نوع من التفكير أو التأمل الجماعى يصبح ممكنا عن طريق التضامن (وبفضل التقليد) بين العقول المتعددة للمخترعين والعلماء الذين يتبادلون اكتشافاتهم المتلاحقة. وينتج عن ذلك أن التقدم الاجتماعى مثل التقدم الفردى كلاهما يحدث بفضل عمليتين : الإبدال la substitution والتراكم l'accumulation . فهناك اكتشافات أو اختراعات لا يمكن إلا أن تكون بديلة لغيرها ، وأخرى قابلة لأن يتراكم بعضها فوق بعض :

ومعنى ذلك أن هناك « صراعات » منطقية ، و « اتحادات » منطقية . وهذا هو التقسيم الكبير الذى سوف لانجد صعوبة فى توزيع جميع أحداث التاريخ بمقتضاه .

المبـــارزة المنطقيـــة

سبق أن أشرنا إلى أن تارد يطلق على عملية الصراع بين الأفكار اسم « المبارزة المنطقية » . وهو يشرح هذه العملية بقوله : « عندما يظهر اكتشاف أو اختراع جديد نلاحظ ظاهرتين : تزايد من ينحازون إلى هذا الاختراع عن طريق انتشاره من دائرة ضيقة إلى دائرة أوسع ، وتناقص الاقبال على اختراع آخر كان يخدم نفس الغرض أو يؤدى نفس الحاجة ، ويحدث ذلك حين يلتقى الاثنان . فهذا اللقاء يفضى إلى المبارزة المنطقية . وتاريخ المجتمعات ، إذا درس بدقة ، يطلعنا على سلسلة من المبارزات المنطقية المتلاحقة أو المتلازمة (وذلك فى الحالات التى لا يكون فيها اتحادات منطقية) والتطور اللغوى يحدث دائماً على هذا النحو : عن طريق التقليد أولا ، ثم الصراع بين لغتين أو لهجتين تحاول كل منهما أن تسود فى منطقة معينة ، وينتهى الأمر بأن تهزم أحداهما الأخرى .

وإذا كنت قد قارنت الصراع المنطقى بالمبارزة ، فذلك لأنه ، فى الواقع فى كل واحدة من هذه الصراعات ، وفى كل واحدة من هذه الظواهر الأولية للحياة الاجتماعية تنتهى الأحكام أو المشروعات المتعارضة إلى رأيين بارزين يتعين الأخذ بأحدهما . ويمكن تشبيه ذلك بالمعارك الحربية ، فقد يكون هناك سبعة أو ثمانية أو عشرة جيوش لدول مختلفة ، ولكن مع ذلك لا يوجد إلا معسكران أحدهما فى مواجهة الآخر . وكذلك لا يوجد فى مجلس الحرب الذى يسبق المعركة إلا رأيان فيما يتعلق بخطة المعركة : الرأى الذى يوافق على

الخطة ، ومجموعة الآراء التي تتفق على نقدها . ومن الواضح أن أى خلاف أو أى معركة تنحصر دائماً فى « نعم » فى مواجهة « لا » . ومما لا شك فيه أن كلا من الطرفين المتنازعين الذى ينكر الآخر (كما فى الحروب الدينية بصفة خاصة) ، أو يفسد مشروعاته (كما فى الحروب السياسية) ، له وجهة نظره الخاصة أو مشروعه الخاص . ولكن الصراع لا يصبح أمراً محتوماً إلا حين تصبح الفكرة أو الرغبة تحدياً أو عقبة سواء أكان ذلك بطريق خفى أو سافر ، مباشر أو غير مباشر . وهكذا نرى مثلا أنه مهما تعددت الأحزاب السياسية لا يكون هناك ، بالنسبة لأى مسألة إلا رأيان : رأى الحكومة ورأى ما نسميه بالمعارضة، وهى اندماج الأحزاب المتباينة التى تتحد بجانبها السلبى .

هذه الملاحظة يمكن أن تنطبق على كل شىء . ففى كل زمان ومكان يمكن تحليل حلقات التاريخ المتصلة فى الظاهر إلى أحداث صغيرة أو كبيرة ، متميزة ومنفصلة ، وإرجاعها إلى « أسئلة » تعقبها « حلول » . وليس السؤال بالنسبة للمجتمعات كما هو بالنسبة للأفراد إلا تردداً بين « إيجاب » و « نفى » أو بين « هدف » و « عقبة » . و « الحل » — كما سنرى فيما بعد — ليس إلا إلغاء أحد المتناقضين أو فض تناقضهما .

ونحن لا نتكلم الآن إلا عن الأسئلة ، وهى فى حقيقتها مناقشات منطقية : شخص يقول نعم وآخر يقول لا . وفى ظواهر اللغة أو الدين أو القانون أو الحكم أو غيرها ليس من العسير أن نميز بين جانب الإيجاب وجانب النفى . ففى المبارزة اللغوية الأولية يمكن القول إن المصطلح أو التعبير السائد « يؤكد » ، وأن المصطلح أو التعبير الجديد « ينفى » ، وفى المبارزة الدينية إن العقيدة الرسمية تؤكد والعقيدة المنشقة تنفى . وعندما حاول العلم فى أزمنة لاحقة أن يحل محل الدين أصبحت النظرية المتواضع عليها هى التأكيد الذى أخذت

تنكره النظرية الجديدة . أما الصراعات التشريعية فإنها على نوعين : أحدهما داخل البرلمان أو داخل الحكومة حين يناقش قانون أو مرسوم ، والآخر داخل المحكمة حيث يثير الخصوم دعاواهم . ويتعين على المشرع دائماً أن يختار بين الموافقة على مشروع قانون ومعنى ذلك توكيده ، أو رفضه ومعنى ذلك إنكاره . أما بالنسبة للقاضي ، فكلنا نعرف أن أى قضية تعرض عليه — وهذه صفة لا نلاحظها ومع ذلك لها دلالتها — تنحصر بين « مطالب » يؤكد و « مدافع » » ينفى . وإذا تقدم المدافع بدوره بطلب يتعلق بالإجراءات نشأت قضية فرعية تلحق بالقضية الأصلية . وإذا وجدت أطراف ثالثة ، فإن كل طرف منها يكتسب بدوره صفة المطالب أو المدافع ويتسبب على هذا النحو فى تعدد القضايا الفرعية الصغيرة التى تنطوى تحت القضية الكبيرة المركبة .

وإذا نظرنا عن كثب إلى أنواع التنافس فى الميادين الصناعية ، وجدنا أنها تتألف من مبارزات متعددة ، متعاقبة أو متزامنة ، بين اختراع سبق له الانتشار واستتب له الأمر من مدة طويلة أو قصيرة ، وبين اختراع أو عدة اختراعات جديدة تشق طريقها نحو الانتشار بدعوى أنها أحسن تلبية لنفس الحاجات التى كان يلبيها الاختراع القديم .. وإذا كانت المعركة اليوم قد انتهت بين سكر القصب وسكر البنجر ، وبين العربة والقاطرة ، وبين الملاحة بالشراع والملاحة بالبخار .. الخ . فقد كانت هذه المعركة ذات يوم تدل على مناقشة اجتماعية حتمية ، بل على جدال حاد . فلم يكن الأمر يتعلق فقط بقضيتين بل بنوعين غريبين من القياس لا عهد للمناطقة بهما ، أحدهما يقول مثلا : « الحصان هو أسرع حيوان مستأنس ، ولما كان الانتقال غير ممكن إلا بواسطة الحيوانات ، فعلى ذلك تكون العربة خير وسيلة للانتقال . »

والقياس الآخر يقول : « نعم إن الحصان هو أسرع الحيوانات ، ولكن ليس بصحيح إن القوى الحيوانية هى التى تستخدم فقط فى نقل المسافرين والبضائع وعلى ذلك فالنتيجة السابقة «خاطئة». ومثل هذا الصدام القياسى يمكن أن نلاحظه بسهولة فى جميع أنواع المبارزات المنطقية فى المجالات التى أشرنا إليها من قبـــل .

التزاوج المنطقى :

وبعد أن تكلمنا عن الاختراعات أو الاكتشافات التى يصارع بعضها بعضا ويحل بعضها محل الآخر ، نتكلم الآن عن الاختراعات التى يعاون بعضها بعضاً ، ويتراكم بعضها فوق الآخر . ويجب ألا يكون الترتيب الذى اتبعناه باعثاً على الاعتقاد بأن التقدم عن طريق « الإبدال » قد سبق ، من حيث الأصل التقدم عن طريق « التراكم » . فالحقيقة على عكس ذلك تماماً أى أن الثانى هو السابق على الأول من حيث الظهور ، كما أنه يتبعه بعد مرحلة معينة . ومعنى ذلك أن التقدم عن طريق الإبدال ، وإحلال اختراع محل اختراع ليس إلا مرحلة وسيطة .

فاللغات مثلا بكل تأكيد قد بدأت فى التكوين عن طريق التراكم المتتابع للكلمات التى كانت تعبر عن أفكار لم يتم التعبير عنها بعد ، ولم تجد أمامها أى منافسة أو عقبة لكى تحاول التغلب عليها. وفى البداية الأولى لأقدم العقائد الدينية لم تجد الأساطير التى تضخمت بها هذه العقائد ، لتضع حلولا للأسئلة التى تعين على الدين أن يقدم إجابة لها — لم تجد هذه الأساطير حلولا سابقة تعرقل انتشارها ، وكان من اليسير عليها ألا يناقض بعضها بعضا ما دام كل منها يجيب على سؤال مختلف . وربما كانت العادات البدائية قد وجدت بعض الصعوبة فى تثبيت جذورها فوق أرض الفوضى التى خلفتها حالة الطبيعة ،

ولكن نظراً لأنها كانت تقدم حلولا لمسائل قانونية لم توضع من قبل ، وتنظم علاقات لم تخضع من قبل لأى تنظيم ، فإنها وجدت نفسها وحدها فى الميدان بدون عادات سابقة يتعين عليها أن تصارعها ، وكان من السهل عليها أيضاً ألا يصارع بعضها بعضا .

ولكن يجب أن نلاحظ أن التراكم الذى يسبق الإبدال (أى المبارزة المنطقية) يختلف عن التراكم الذى يأتى بعد مرحلة المبارزة هذه. فالتراكم الأول يتكون من تجمع طليق لعناصر لا يربط بينها إلا مبدأ جوهرى وهو ألا تتعارض فيما بينها ، أما التراكم الثانى الذى يحدث فى مرحلة متأخرة ، فهو عبارة عن عناصر لا تتعارض فيما بينها فحسب ، بل غالباً ما يدعم بعضها بعضا .

وفى كل مجال يتعين علينا أن نميز بين الاختراعات أو الاكتشافات القابلة للتراكم بدون حدود (بالرغم من أنها تخضع أيضاً لظاهرة الابدال) . وبين الاختراعات التى إذا تخطت حداً معيناً من التراكم لا يصبح هناك بد من إحلال غيرها محلها حتى يستمر التقدم . فاللغة مثلا يمكن أن تثرى بطريقة لا حد لها عن طريق إضافة وتراكم كلمات جديدة تستجيب لحاجة التعبير عن أفكار جديدة أو اختراعات جديدة يتوالى ظهورها . ولكن إذا لم يكن هناك ما يمنع من تضخم قاموس اللغة وتزايده على الدوام ، فإن هذا التضخم لا يسمح به فى مجال قواعد اللغة ونحوها ، إذ أنه بعد الوصول إلى عدد معين من القواعد والأشكال النحوية التى تعبر عن جميع الحاجات التى يتطلبها استخدام اللغة ، لا يمكن لأى شكل جديد أن يظهر إلا إذا دخل فى صراع مع الأشكال المقررة ، وحاول أن يقيم القواعد كلها على أساس مختلف(١).

(١) ظهرت هذه المحاولة منذ عدة سنوات فى النحو العربى حينما حاول بعض المجددين أن يستعيضوا عن اعراب الألفاظ بنظام المسند والمسند إليه . ولكن هذه المحاولة لم تثبت فى المبارزة بينها وبين النحو القديم .

والأديان أيضاً يمكن النظر اليها من ناحيتين : من ناحية الجانب القصصى والأسطورى ، وهو الجانب الذى تبدأ به ويمكن اعتباره قاموسها ، ومن ناحية الجانب العقيدى والشعائرى ويمكن اعتباره قواعد الدين . والجانب الأول الذى يتألف من سرد أسطورى ، وقصص عن بطولة الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والقديسين ، هذا الجانب يمكن أن ينمو ويتضخم بلا حدود . ولكن الجانب الثانى لا يحتمل مثل هذا الامتداد والتضخم ، ولابد أن يأتى الوقت الذى تكون فيه المسائل الكبرى التى تقلق ضمير الإنسان قد وجدت حلولها المناسبة ، وحينئذ لا يمكن لأى عقيدة جديدة أن تظهر إلا إذا دخلت فى صراع مع العقائد المقررة التى رسخت فى النفوس .

التأثيرات التى لا علاقة لها بالمنطق : Extra - logiques

بعد أن ينتهى تارد من شرح القوانين المنطقية للتقليد فى الفصل الخامس من كتابه ، يأخذ فى الكلام عن القوانين التى لا علاقة لها بالمنطق فى الفصل السادس فيقول : « هناك أسباب لا علاقة لها بالمنطق تجعلنا نميل إلى بعض أنواع التقليد وننبذ أخرى ، أى أنها المحرك الكامن من وراء نصرها أو هزيمتها.

وقد نميل إلى الاعتقاد أن كل درجة جديدة تسير فيها الحياة الاجتماعية نحو التعقيد والتركيب تؤدى إلى زيادة الاضطراب وعدم الدقة فى التقليد . ولكن العكس تماماً هو الذى يحدث فى الحقيقة ، فمما يؤكد أن التقليد هو روح الحياة الاجتماعية ونواتها الأولية أن المقدرة والمهارة فى التقليد عند الإنسان المتحضر تزداد بنسبة أكبر مما يزداد به عدد المخترعات ودرجة تعقدها. وإذا نظرنا إلى الحياة الاجتماعية فى أى مظهر من مظاهرها نجد أنها فى امتدادها تنتهى حتما إلى تكوين صيغة موحدة (اتيكيت) ، وهذا يعنى الانتصار الكامل « للتقاليد » على الشطحات الفردية . فاللغة ، والدين ،

والسياسة ، والحرب ، والقانون ، والهندسة ، والموسيقى ، والتصوير ، والشعر وقواعد اللياقة وغيرها تفسح المجال أمام « تقاليد » تزداد رسوخاً كلما كانت هذه الأنواع من النشاط الاجتماعى قد تكونت على مهل ووطدت أقدامها خلال مدة طويلة .

وهل لنا أن نقول إنه كلما تقدم الشعب فى مدارج الحضارة أصبحت طريقته فى التقليد مصطبغة أكثر فأكثر بطابع الإرادة والشعور والتفكير ؟ هنا أيضاً أعتقد أن الأمر على عكس ذلك : فكما أن الفرد فى تكوينه يبدأ بأفعال إرادية فى نطاق الشعور ، وينتهى بأفعال لا إرادية تخضع للاشعور بتأثير العادات التى تأصلت فى نفسه ، فكذلك بالنسبة للشعوب كل ما تقوله وما تقوم به بتأثير التقاليد والعادات قد بدأ عن طريق الاقتباس أو التكوين الصعب الذى كان يحتاج لكثير من الجهد والجدل فى تقبله . ولا ننكر أن كثيراً من أنواع التقليد تكون لا شعورية ولا ارادية منذ الأصل ، مثال ذلك اللهجة ، وطرائق السلوك ، والأفكار وأنواع الشعور التى تسود فى الوسط الذى نعيش فيه .

التقليد عند الإنسان يسير من الداخل إلى الخارج :

ويقارن تارد فى هذا الفصل بين عدد من الوظائف العضوية والوظائف النفسية من ناحية نزوعها إلى الانتشار عن طريق التقليد . وهو يشعر بأنه يحرث ، فى هذا المجال ، فى حقل بكر ، وأن انتشار الظواهر التى يتكلم عنها قد يختلف من عصر إلى عصر ، ومن بلد إلى بلد ، وأن قياس هذا الانتشار على وجه الدقة لا يتحقق إلا بعد أن يحقق علم الإحصاء ما عقد عليه من آمال .

وبعد هذه التحفظات يتساءل : « ألا تنتشر عدوى العطش عن طريق

التقليد أكثر مما تنتشر عدوى الجوع ؟ إن ما يؤيد هذا الاعتقاد هو الانتشار السريع للإدمان ، على حين أن الشره أو النهم لا ينتشر إلا ببطء شديد . وبالإضافة إلى ذلك فإننا نلاحظ انتشار نوع معين من المشروب فى مساحات شاسعة (فهذه المنطقة تشتهر بشرب الشاى ، وتلك بشرب النبيذ ، وثالثة بشرب البيرة . . . الخ) على حين أن التخصص فى أنواع الأطعمة ما زال محصوراً فى نطاق محلى ضيق . ثم هل عدوى الشرب أسرع أو أبطأ من عدوى الرغبات الجنسية ؟ أعتقد أنها أبطأ بدليل أن أول موبقة تنتشر فى المجموعات الكبيرة ، وفى المراكز الصناعية التى يتقاطر عليها عدد كبير من الجنسين ، هى الدعارة ، وذلك قبلما ينتشر الأدمان » .

ثم يقول تارد : « إن وظائف الحس العليا أكثر قابلية للانتقال عن طريق التقليد من وظائف الحس الدنيا . فإنا نميل إلى تقليد إنسان ينظر أو يسمع أكثر مما نميل إلى تقليد إنسان يشم وردة أو يتذوق طعاماً . ولهذا تحتشد الجماهير سريعاً فى المدن الكبرى حول متسكع يشير إلى منظر ما ، ويتدافع الناس على أبواب المسرح حين يرون الصف الطويل أمام شباك التذاكر ، بينما لا يتدافعون إلى داخل المطاعم حين يرون ، من خلال النوافذ ، الزبائن يأكلون بشهية كبيرة » .

« وإذا كنا نريد أن نفسر معنى أن التقليد يسير من الداخل إلى الخارج ، فإن ذلك يعنى شيئين :

١ — أن تقليد الأفكار يسبق تقليد ما تعبر عنه هذه الأفكار .
٢ — أن تقليد الأهداف يسبق تقليد الوسائل .

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة علم الجمال فإننا نقول إن انتشار

« المشاعر » يسبق انتشار « المواهب » . ولا ننكر أن التقليد قد يقتصر أحياناً على خارج النموذج دون داخله ، ولكن إذا بدأ التقليد على هذا النحو ، كما يحدث عادة عند النساء والأطفال ، فإنه يقف عند المظهر الخارجى على حين أننا فى التقليد الداخلى أو فى تقليد الجوهر ننتقل عادة إلى تقليد المظهر . وقد روى لنا دستوفسكى ما يؤيد أن التقليد الخارجى لا يمتد إلى الداخل فقال : « إنه بعد أن أمضى عدة سنوات فى المنفى مع المجرمين أصبح يشبههم من حيث المظهر ويقلدهم فى عاداتهم وتصرفاتهم دون أن تتغلغل هذه العادات فى أعماق نفسه » .

ويؤيد تارد ما لاحظه سبنسر من « أن كثيراً من الظواهر أثناء انتشارها وتطورها قد اختصرت ومالت إلى التبسيط : فالتحية بعد أن كانت تتخذ شكل الركوع أو الانحناء أمام سيد الاقطاع ، أصبحت تقتصر على الإيماءة بالرأس . والكلمات والتعبيرات من كثرة استعمالها تدغم ويضيع جرسهـــا كما لو كانت حصــــاة تكورت وانبرت من كثرة ما انحدرت . ومعنى ذلك أن التقليد يؤدى بالضرورة إلى إضعاف الشىء المقلد . ومن هنا تبدو ضرورة اختراعات جديدة ، أى مصادر جديدة للتقليد لتعيد الحياة والقوة إلى الطاقة الاجتماعية التى كانت على وشك الخمـــود .

على أن هذه الظاهرة لا تحدث عادة إلا فى عصور الاضمحلال وبدء التحول نحو تيارات حضارية جديدة . أما فى عصور الازدهار فإن التقليد يحتفظ بقوته ، وما ذلك إلا لأنه يؤثر — كما قلنا — من الداخل ، أى يؤثر فى معتقدات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا . وحين يأتى عصر الانحلال يكون التقليد قد اقتصر على الأشكال والمظاهر الخارجية ، وابتعد

عن المصدر الداخلى الذى كان يستمد منه قوته ، ولذلك يبدو عليه الضعف والوهن » .

وهكذا نرى أنه عندما تتغلغل « موجة تقليد » فى وسط اجتماعى ، يختلف عادة استعداد هذا الوسط لتقبلها شدة وضعفاً . وهذا الاستعداد ، كما وضحه تحليل تارد ، يتصل بثلاثة عوامل رئيسية :

« فأولا لكى يخضع الأفراد أو يتأثرون بنمط خارجى من أنماط السلوك أياً كان هذا النمط ، يجب أن يكونوا قد خضعوا من قبل بصفة عامة للتأثير الشخصى لأولئك الذين نقلوا إليهم هـــذا النمط . فالمعتقدات والحاجات ، كما رأينا ، لا تنتقل أو تنتشر إلا عبر الأفراد ، والعلاقات بين شخص وشخص هى التى توجه انتشارها . ولكن ماذا يعنى الخضوع لتأثير شخص ما إن لم يكن اقتباس أفكاره ورغباته فى أدق خصائصها . فنحن إذن لا نستطيع أن نتخذ من الآخرين مثالا يحتذى قبل أن ننقل إلى ذهننا صورة طبق الأصل لعقليتهم ومزاجهم » .

من هذا التحليل يصوغ تارد صيغة أول قوانين التقليد (خارج نطاق المنطق) ومؤداها أن التقليد ينتقل من الداخل إلى الخارج ، وهذا القانون يبدو غريباً لأول وهلة إذ أنه يناقض ما تقرره الملاحظة العامة ، ولكن التأمل العميق لا يلبث أن يؤكد صحته .

التقليد ينتقل من الطبقات العليا إلى الطبقات الدنيا :

ثم ينتقل تارد بعد ذلك إلى شرح القانون الثانى . فيقرر ما تثبته الملاحظة من أن أنماط السلوك والأمثلة لا تنتقل خلال الطبقات الاجتماعية المختلفة

بسرعة واحدة . فهى فى طريق النزول أسرع منها فى طريق الصعود ، وذلك لأن النفوذ والمكانة Le prestige تتحكم فى التقليد .

« فإذا كان المحب يقلد حبيبه ، والصديق يقلد صديقه فهذا أمرطبيعى ، ولكن ظاهرة التقليد تتغلغل إلى أعماق أبعد غوراً ، فنرى أن الشعب المغلوب يقلد الشعب الغالب ويتخذ من تصرفاته سلوكاً يحتذيه ، وحين يقلد مثلا تنظيمه الحربى يحاول أن يبرر هذا التقليد بادعائه أنه إنما يعد نفسه للانتقام ولكن هذا التبرير لا ينطبق على كثير من الأمور الأخرى التى يقلدها بدون أن يكون وراءها أى هدف نفسى » .

« وأياً كان نوع التنظيم الاجتماعى ، وسواء اتسم بالأرستقراطية أو الديمقراطية ، فإننا إذا لاحظنا أن التقليد يسير فى مجتمع بخطوات سريعة فيمكننا أن نستنتج من ذلك وجود فوارق واضحة بين مختلف طبقاته . ويكفى أن نعرف فى أى اتجاه يسير التيار الرئيسى لنماذج التفكير والسلوك لكى نحدد مركز السلطة الحقيقية . ولا شىء أسهل من هذا التحديد إذا كانت الدولة تقوم على نظام أرستقراطى . إذ نلاحظ دائماً وفى كل مكان أن النبلاء يقلدون الملوك والحكام ، وأن الشعب يقلد النبلاء بمجرد أن يصبح هذا التقليد فى إمكانه . وقد حدث ذلك فى فرنسا أيام لويس الرابع عشر ، ووصف سان سيون تلك الظاهرة بقوله : « إنها جرح لا يلبث حين يتغلغل فى الجسم أن يصبح سرطانا يسرى بين الأفراد وذلك لأنه ينتقل سريعاً من البلاط إلى باريس ثم إلى الأقاليم ثم إلى مجموعات الشعب » .

وبناء على هذه الملاحظة يقول تارد « إن الدور الرئيسى الذى كانت

تلعبه طبقة النبلاء وسمتهم المميزة ، هي أنهم كانوا يمثلون طابع المبادأة أو على الأقل تيار الاختراع . وقد ينبع الاختراع أحياناً من بين صفوف الشعب ، ولكنه لكي ينتشر يحتاج إلى قمة اجتماعية ينحدر منها كما ينحدر الماء من المسقط ليفيض بعد ذلك في الأنهر والقنوات . وفي كل زمان ومكان كانت الطبقة الارستقراطية هي الطبقة المتفتحة لتلقى كل جديد من الخارج ، كما كان وضعها يؤهلها لاستيراده » .

« ولا تقتصر الأرستقراطية على مظهرها المدنى بل تتمثل أحياناً فى الأرستقراطية الدينية . ويكفى أن نذكر أن الأعمال الفنية الأصلية من نحت وعمارة وتصوير كانت فى بادىء أمرها فى خدمة الكنيسة . كما أن « المعابد » كانت قبل « القصور » مراكز للإشعاع الحضارى بمعناه الخارجى الذى يتصل بالمظهر وكذلك بمعناه الداخلى الذى يتصل بالعقائد والأفكار » .

ويذهب تارد فى تحليله لهذا القانون الثانى الخاص بانتقال التقليد من أعلى إلى أسفل إلى تأكيد ارتباطه بالقانون الأول الخاص بسير التقليد من الداخل إلى الخارج . فيقول إنه لوكان كل قانون منهما منفصلا عن الآخر لترتب على ذلك أنه كلما ارتفع الشخص فى المكانة كان الميل إلى تقليده ، أكبر . ولكن الواقع غير هذا « فالشخص الذى يقلد هو الشخص الأعلى بين أقرب الناس . فأثر الشخص من حيث اتخاذه نموذجاً للتقليد يتناسب تناسباً عكسياً مع المسافة بينه وبين الآخرين ، وليس فقط مع صفته المباشرة من حيث علو مكانته . والمسافة هنا يجب أن تفهم بمعناها الاجتماعى لا بمعناها المكانى . فمهما كان الشخص بعيداً فى المكان فإنه يكون قريباً من النفوس

إذا كانت هناك علاقات متعددة ومتصلة بينه وبين الآخرين تيسرلهم تحقيق رغبتهم فى تقليده . والنتيجة المباشرة التى تتصل بهذه الحقيقة هى أنه عندما نرى أن طبقة متواضعة قد بدأت فى تقليد طبقة عالية جداً ، فمعنى ذلك أن المسافة بين الطبقتين قد أخذت فى التضاؤل .

وينتقل تارد بعد ذلك إلى الكلام عن النظم الديموقراطية فيقول إنها لا تخلو من وجود التدرج الاجتماعى ، ومن وجود مراكز عليا معترف بها ، إن لم يكن عن طريق الوراثة ، فعن طريق الكفاءة والاختيار . « فهذه القمم من العباقرة التى تبرز من شوارع المدن الكبرى تحتل مكان الصدارة . وتصبح مراكز الإشعاع لتيارات الفكر ، ومن ثم تصبح المصادر الأساسية للتقليد . فالمدن الكبرى وبخاصة العواصم تقوم فى النظم الديموقراطية بما كان يقوم به النبلاء فى النظم الارستقراطية . فباريس اليوم تتربع على عرش التوجيه الفكرى ، وتتحكم فى تيار التقليد بدرجة لم تتحقق فى عهد أى بلاط ملكى ، إذ أنها تبعث فى كل يوم ، بل فى كل لحظة بآرائها وأحاديثها وثوراتها الفكرية ، وأزيائها ، ونماذج أثاثها إلى جميع أنحاء فرنسا ، بل إلى جهات متفرقة من العالم » .

« هذا المغناطيس الذى يجذب الناس إلى العاصمة ويحول اهتمامهم نحوها نسميه المساواة والحرية . ولكن بالرغم من أن العامل فى المدن يؤمن بالمساواة ويعمل للقضاء على البورجوازية ، إلا أنه هو نفسه يود أن يصبح بورجوازياً فى حياته ، كما أنه من ناحية أخرى يعتبر ارستقراطياً فى نظر الفلاح الذى يحسده على أسلوب معيشته . فوضع الفلاح بالنسبة للعامل هو نفس وضع العامل بالنسبة لرئيس العمل . ومن هنا نشأت مشكلة الهجرة من الريف » .

« فالعاصمة أو المدينة الكبرى اليوم هى موطن الصفوة المختارة من الشعب إذ أنها تجتذب من كل أنحاء البلاد أكثر الأفراد نشاطاً ، وأكبر المختصين فى استخدام المخترعات الحديثة . وبكل هذه العناصر تتكون الارستقراطية بمعناها الحديث ، أى الصفوة التى لم تصل إلى مركزها عن طريق الوراثة بل عن طـــريق الاختيار الحر . غير أن هذا الوضع لا يمنعها بتاتاً من أن تنظر شذراً إلى مجموعات الشعب فى أسفل السلم ، وأن تكون هذه النظرة مماثلة لنظرة النبلاء القدامى بالنسبة لجموع الدهماء » .

ثم يقارن تارد أخيراً بين سلطة التقاليد وسلطة البدع المستحدث أو « الموضة » فيقول : « إن مكانة التقاليد التى أرسى قواعدها الأسلاف ترجح دائماً على أنواع التجديد المستحدثة ، ويصدق ذلك حتى بالنسبة لأكثر المجتمعات تعرضاً لغزو النظم والأفكار الأجنبية . وعلى ذلك فإن تيار « تقليد الموضة » ليس إلا رافداً ضعيفاً بجانب النهر المتدفق للعادات والتقاليد . ولكن بالرغم من ضآلة هذا الرافد فإن سرعته وعدم انتظامه تجعله يفيض أحياناً ويغرق ما حوله ، ولذا يتعين دراسة أحوال تصرفه » .

« ففى كل بلد تحدث بطول المدى ثورة فى العقول ويحل محل عادة الاعتقاد فيما يقوله الأسلاف ورجال الدين ، عادة تكرار ما يقوله المحدثون المعاصرون ، وهذا هو ما يسمى عادة إحلال « الاختيار الحر » محل « الاعتقاد الأعمى » . ومعناه فى الحقيقة ، أننا بعد أن كنا نقبل بطريقة عمياء التأكيدات التقليدية التى كانت تفرضها علينا سلطة الأجداد ،

أصبحنا نفتح عقولنا لاستقبال الأفكار الأجنبية التى تحاول أن تفرض نفسها علينا بطريق الإغراء . والإغراء هنا هو محاولة ظهورها بمظهر الاتفاق مع الأفكار السابقة الراسخة فى العقول .

وإلى جانب هذه الثورة العقلية تحدث ثورة أخرى فى الإرادة . وهنا نجد أن الطاعة السلبية للأوامر والتقاليد وآثار السلف ، إن لم تستبدل بغيرها ، فعلى الأقل توضع موضع الحياد لتفسح الطريق ولو جزئياً إلى الدوافع والتوجيهات وأنواع الايحاء التى تصدر عن المعاصرين . وحين يتصرف المواطن العصرى بوحى من هذه الدوافع يشعر بالغبطة لما يبدو له من وقوفه موقف الاختيار الحر بين المقترحات العديدة التى تعرض عليه . ولكن الحقيقة هى أن الآراء التى يوافق عليها ، ويعمل بمقتضاها هى تلك التى تكون أكثر تلبية لحاجاته ، ورغباته السابقة المنبعثة أصلا عن عاداته وتقاليده ، وعن ماضيه بكل ما فيه من مظاهر الخضوع .

وتسود سلطة التقاليد عادة فى العصور وفى المجتمعات التى تكون فيها كلمة « الشيء القديم » مرادفة لكلمة « الشيء المحبوب » . ففى الصين وفى بعض مناطق سيبيريا إذا أراد شخص أن يجامل صديقاً ويدخل السرور على قلبه فإنه يقول له إنه يبدو مسناً (وذلك لما للمسنين من طابع الوقار والحكمة) . وقواعد التأدب تقتضى أن يقول الواحد لمحدثه « يا أخى الأكبر » . أما العصور والمجتمعات التى يتحكم فيها نفوذ الجديد فهى تلك التى يسرى فيها المثل القائل : « كل جديد يشيع فيه الجمال » .

ويخلص تارد من تحليله إلى هذا الرأى وهو أنه « فى العصور التى تسود فيها التقاليد يفخر المرء ببلده أكثر مما يفخر بعصره ، لأنه يرجع عادة

بفكره إلى الماضى الذهبى . أما فى العصور التى يتحكم فيها تيار البدع فإن المرء على العكس يفخر بعصره أكثر مما يفخر ببلده » .

وبعد فهذا عرض وجيز جداً للأفكار الرئيسية التى وردت فى كتاب « قوانين التقليد » . ولا نستطيع مهما حاولنا ، أن نعطى فكرة فى هذا العرض الموجز عن وفرة الأمثلة والملاحظات الدقيقة وأنواع الخواطر والكشوف الجديدة التى يوردها تارد ويحاول إدماجها فى هذا الاطار الواسع . فقد ترك تارد العنان لخياله فى هذا الموضوع واستطاع أن يكتشف جميع جوانبه . ولذا يعتبر كتاب « قوانين التقليد » أكثر كتبه إفاضة وأغزرها مادة .

الفصل الرابع

نظرية التطور الاجتماعي

عند سبنسر

الفصل الرابع

نظرية التطور الاجتماعى عند سبنسر (١)

نشاة المذاهب التطورية :

تأثر علم الاجتماع بوجه عام والأنثروبولوجيا الاجتماعية بوجه خاص فى تقدمهما تأثراً كبيراً بنظرية التطور . إذ كانت النظرية السائدة فى العصور الوسطى عن الحياة العضوية أن الله قد خلق على حدة كل نوع أو فصيلة من النبات أو الحيوان . فلما جاء القـــــرن الثامن عشر مهدت دراسات علماء البيولوجيا من أمثال أدانسون Adanson، ودى موبرتيوس De Maupertius، وبوفون Buffon ، وإرازم Erasmus ، وداروين Darwin ، وكبانيس Cabanis ، ولاسبيد Lacépède ، الطريق أمام نظرية التحول أو التطور العضوى . فقام دى موبرتيوس مثلا بعدة تجارب عن التهجين أثبتت له — على خلاف ما كان سائداً من قبل من النظريات — أن صفات السلالة تنحدر حتما عن كلا الأبوين . كما أنه كون أيضاً فكرة عن نشأة بعض أنواع التغيرات التى تحدث تحت تأثير ما يسمى «بالانتخاب الطبيعى» . ويعد لامارك Lamarck أول من عرض نظرية التطور العضوى فى كلمته الافتتاحية التى مهد بها لسلسلة من المحاضرات عن علم الحيوان . وقد ظهر قبل شارلس داروين كثيرون ممن نادوا بفكرة التطور ولكن هذا الأخير بفضل ما كتبه عن « أصل

(١) نشر هذا البحث ضمن بحوث الجمعية الفلسفية المصرية فى عام ١٩٥٣. كما ظهر مع بعض التعديل ضمن فصول كتابنا بعنوان «التطور فى الحياة وفى المجتمع» ١٩٦٦.

الأنواع » (١) (١٨٥٩) وعن « سلالة الانسان »(٢) قد أضفى على نظرية التطور صيغتها النهائية وجعلها من الوضوح والبداهة بحيث احتلت مكانتها عند علماء البيولوجيا .

وتتلخص نظرية التطور العضوى فى أن جميع الأنواع المختلفة من حيوان ونبات ما عاش منها وما اندثر قد نتجت بفعل أسباب طبيعية عن عدد صغير من الأشكال الأولية البسيطة الحية . وكتب جوليان هكسلى (٣) أن فكرة « التطور » فى البيولوجيا تقوم على أن الأشكال العليا للكائنات قد استمدت أصولها من الأشكال السفلى. فالحيوانات الفقرية نشأت عن اللافقرية والحيوانات ذوات الدم الحار نشأت عن الحيوانات ذوات الدم البارد . فما حدث إذن يمكن أن نسميه بالتقدم التطورى وهو كما يعرفه جوليان هكسلى « عبارة عن ارتفاع فى الحد الأعلى للطاقة البيولوجية ومعناها الازدياد المتواصل فى السيطرة على البيئة والاستقلال عنها » .

التطور العضوى :

وتعد نشأة الحياة الاجتماعية بين الحيوانات جزءاً من التطور العضوى . ويمكن أن نلاحظ بسهولة وجود ظاهرة اجتماعية مميزة عند الحيوانات العليا والثدييات والطيور وعندما يسمى بالحشرات الاجتماعية كالنحل والنمل (٤)

---

(١) Origin of Species

(٢) Descent of man

(٣) Evolution: The Modern Synthesis 1942

(٤) أنظر البحث الذى كتبه الدكتور على عبد الواحد وافى بعنوان « النزعات =

وفيما يتعلق بالأشكال السفلى للحياة الحيوانية درس علماء الحياة ما يطلق عليه Allee اسم « التكتل الفسيولوجى » عند المجموعات الحيوانية . فانضمام عدة كائنات حيه إلى بعضها فى صعيد واحد يعود غالباً بالفائدة على المجموعة . وقد يغير هذا التكتل أحياناً من البيئة التى تعيش فيها الحيوانات — كالماء الذى تسبح فيه مثلا — ليجعلها أكثر ملاءمة لحياتها . وحتى إذا لم نكن نميل إلى النظر إلى مثل هذا التكتل على أنه ظاهرة اجتماعية حتميقية ، بل نتبع رأى Allee فى اعتباره ظاهرة دون الاجتماعية أو شبه اجتماعية Sub-Social فإن ذلك يؤدى بنا حين ننظر إلى المملكة الحيوانية بأسرها إلى الاعتراف « بأن ليس هناك حد فاصل نستطيع أن نرسمه بين الكائنات الاجتماعية وشبه الاجتماعية » وكل ما نستطيع أن نقرره إنما هو النمو التدريجى للخصائص الاجتماعية مما يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن هناك أصولا من النزعات الاجتماعية تمتد شعابها خلال المملكة الحيوانية بأسرها . وعن هذه الأصول تنشأ الحياة الاجتماعية بفعل عمليات مختلفة وتظهر فى أشكال مختلفة حتى تصل إلى قمتها الحالية التى نشاهدها عند الحيوانات الفقرية والحشرات .

صلة التطور الاجتماعى بالتطور العضوى :

وأول ما تعنيه نظرية التطور هذه بالنسبة للأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع أن الإنسان نفسه بأنواعه الباقية والمنقرضة قد نشأ عن هذه العملية الطويلة للتطور الحيوانى وعلى ذلك فالحياة الاجتماعية عند بنى الانسان ليست هى

الاجتماعية الفطرية عند الحيوان » وجمع فيه مادة طريفة عن الحياة الاجتماعية فى بعض فصائل المملكة الحيوانية (مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع ١٩٥٢) .

الأخرى إلا نتيجة لهذا التطور . ولكن هناك اختلافاً على درجة كبيرة من الأهمية بين الإنسان والحيوانات الأخرى . فأشكال التجمع عند أى نوع من الحيوانات لا يختلف بالنسبة لأى مجموعة من أفراد النوع . فالحياة الاجتماعية لخلية من النحل من نوع خاص لا تختلف عنها عند أى خلية أخرى من نفس النوع .

أما النوع الانسانى فإنه لا يتميز فقط بهذا الفرق الشاسع من حيث الرقى فى حياته الاجتماعية بالنسبة للحيوانات الأخرى ، بل إنا نجد أيضاً داخل نطاق النوع الواحد تنوعاً كبيراً فى أشكال الحياة الاجتماعية بين الأجزاء المختلفة من النوع الانسانى . والتطور الاجتماعى عند النوع الانسانى بالرغم مما قد ينظر إليه من ناحية على أنه امتداد للتطور العضوى ، إلا أنه يتضمن عملية من نوع آخر وهناك حلقة كبيرة مفقودة فيما نعرفه عن تطور النوع الانسانى ويظهر أن ذلك الفراغ سيظل شاغراً إلى الأبد . فنحن لا نعرف شيئاً البتة عن أشكال الحياة الاجتماعية عند الكائنات الإنسانية الأولى ولا عند الأسلاف المباشرة لهذه الكائنات .

الفرق بين « التطور » « والتقدم » :

ونستطيع أن نتتبع نمو الحياة الاجتماعية للنوع الإنسانى عن طريق التاريخ وعلم آثار ما قبل التاريخ ، وكذلك بطريقة غير مباشرة عن طريق دراسة المجتمعات البدائية التى ما زالت قائمة إلى عصرنا الحديث . ويطلق على هذا النمو أحياناً كلمة « تقدم progrès » وأحياناً أخرى كلمة « تطور Evolution » . ويختلف معنى كل من هاتين الكلمتين بعض الشىء عن الأخرى . فكلمة التقدم كما يدل استعمالها الشائع تتضمن فكرة التحسن amélioration ، وقد

عرف هيوم التقدم(١) « بأنه التحسن الذى يطرأ على المجتمع الانسانى فى انتقاله من حالة الفطرية الأولى إلى حالة أعظم كمالا » . ويقول بيورى (٢) Bury إن « فكرة التقدم تعنى أن الحضارة سارت وتسير وسوف تسير فى اتجاه مقصود » .

أما كلمة « تطور » فإنها فى ذاتها لا تعنى بالضرورة — حين تطبق على المجتمع — أن الانسان يسير نحو هدف مقصود . فالتطور مبدأ طبيعى علمى لا يتعارض مع التفاؤل ولا مع التشاؤم . وهو تبعاً للتقديرات المختلفة قد يبدو كما لو كان محنة قاسية أو ضمانا لتحسن مضطرد . والواقع أن التفسيرات المختلفة فى الوقت الحالى تنزع إلى كلا الجانبين .

وقد كانت نظرية التقدم فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تتميز بطابع عام ألح عليه الكتاب أكثر من غيره . ويتلخص فى تقدم العلوم والمعارف وفيما نتج عن هذا التقدم من ازدياد تحكم الانسان فى الطبيعة . والواقع أن حركة التقدم فى هذه الناحية كانت تمر أمام أعين الناس بسرعة فائقة . وقد ميز كتاب القرن الثامن عشر من أمثال تورجو Turgot وفرجوسون Ferguson وغيرهما مراحل للتقدم الانسانى وذلك بالرجوع إلى أنواع النشاط الذى تمارسه الجماعات الانسانية لإشباع حاجاتها المادية . فهناك المجتمعات « المتوحشة » التى كانت تعيش على القنص وصيد الأسماك وجمع النباتات البرية التى تصلح للأكل

---

(١) وذلك فى كتابه : « التاريخ الطبيعى للاديان »

Natural history of Religion

(٢) ريشارد دى بيورى مؤرخ ومحام فرنسى (١٧٣٠ — ١٧٩٤) . لم تشتهر مؤلفاته إلا بأنها أثارت نقد فولتير وجريم . وأشهر هذه المؤلفات :

Histoire abrégée des philos. et des femmes célèbres (1772)

وهناك المجتمعات « المتبربرة » التي كان أفرادها إما رعاة يحصلون على غذائهم من الحيوانات المستأنسة ، وإما « عمال ارض manouvriers » — حسب تسمية تورجو لهم — يقلبون التربة بأيديهم ويستنبتونها بعض النبات الذى يعيشون عليه . ثم حدث بعد ذلك تقدم آخر على أثر اختراع المحراث ونشأت المجتمعات الزراعية التى يتكون أفرادها من الفلاحين أو حراث الأرض Laboureurs . وهناك من الكتاب من يميز خطوة أخرى فى التقدم أدت إلى ظهور المجتمعات « التجارية » التى تحصل على حاجاتها عن طريق التجارة . ونحن نستطيع اليوم أن نضيف حلقة أخرى تمثل المجتمعات الصناعية التى تستخدم قوة البخار والكهرباء فى إنتاج المصنوعات التى تتبادلها مع المجتمعات الأخرى للحصول على ما ينقصها من المواد الغذائية .

ومن الطبيعى ما لوحظ من أن ذلك التقدم فى العلوم والفنون الصناعية كان يصحبه عدة تغيرات أخرى هامة فى الحياة الاجتماعية . وقد عنى الكتاب الذين كتبوا عن التقدم بإبراز بعض هذه النواحى . فقد كان عماد التقدم الاقتصادى مثلا زيادة استخدام نظام تقسيم العمل ، وكان لهذا النظام نفسه نتائج هامة فى مظاهر النشاط الأخرى للحياة الاجتماعية . ويذهب بعض الكتاب إلى القول بأن التقدم المادى صحبه دون شك تقدم فى الناحية الخلقية وتحسن فى نظام الحكومة . أما فيما يتعلق بالدين فقد كان بعض مفكرى القرن الثامن عشر من أمثال كوندورسيه Condorcet لا يرون فيه إلا أنه عقبة فى سبيل التقدم . وكان التقدم فى نظرهم ينحصر فى تقدم التفكير العقلى . واتخذت

هذه الفكرة شكلا أقوى فى القرن التاسع عشر حين روجهـا دعاة المـــادية التاريخية (١).

وبالرغم من أن سان سيمون قد اعتنق آراء تورجو وكوندورسيه التى كانت تذهب إلى القول بأن التقدم الإنسانى كان نتيجة لتقدم المعرفة — إلا أنه كان يرى أن كوندورسيه قد أخفق فى فهم مكانة الدين فى المجتمع . وكان هو على العكس من ذلك شديد الاقتناع بأن للدين وظيفة اجتماعية محددة ، وعلى غاية كبيرة من الأهمية . فكل كيان اجتماعى يتميز بنوع من الانسجام والوحدة بين نظمه المختلفة ، والنظام الدينى ذو صلة بحالة المعرفة المعاصرة ، وبدرجة التقدم الفكرى ، كما أن النظام السياسى فى عصر ما ذو صلة بالنظام الدينى .

وقد كان كونت Comte — تلميذ سان سيمون — يرى أن من أهم مظاهر التقدم الإنسانى نمو الأفكار الدينية والفلسفية . وقسم الظاهرة الدينية إلى عصور بدأت بالعصر الخرافى Fétichisme ويمثله الدين القائم بين القبائل المتوحشة ثم حل محله بعد ذلك عصر تعدد الآلهة Polythéisme ، وأخيراً عصر وحدة الإله monothéisme. هذه المراحل الثلاثة المتعاقبة تمثل « الطور الدينى Théologique » للتقدم الانسانى . ثم جاء بعد ذلك الطـــــور « الميتافيزيقى » ويدخل النوع الإنسانى الآن — كما يعتقد كونت — فى طور تقدمه الثالث . طور العلوم الوضعية والفلسفة الوضعية .

ومما يتميز به تفكير الكتاب الذين عالجوا فكرة التقدم أنهم جميعـاً كانوا يقسمون التقدم إلى مراحل أو أدوار . وكانت هذه المراحل بطبيعة الحال

---

(١) أنظر « فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع » للدكتور عبد العزيز عزت من مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع .

تنطبق على النوع الإنسانى بأسره لا على مجتمع بالذات دون غيره . وقد وقف التقدم فى المجتمعات البدائية عند مرحلة معينة استطاعت الشعوب المتحضرة أن تتخطاها . وقام تورجو بمحاولة لكتابة « التاريخ العالمى Histoire Universelle » كان الغرض منها عمل تقرير عن تقـــدم الجنس البشرى . وحاول لويس مورجان(١) فى العصور الحديثة أن يسير على هذا المنهج وينظر إلى التقدم نظرة عامة فى كتابه عن « المجتمع القديم Ancient Society » .

نظرية سبنسر فى التطور الاجتماعى :

أما نظرية التطور الاجتماعى فإن هربرت سبنسر (٢) هو الذى وضع أسسها . وإلى كتاباته يرجع الفضل الأعظم فى ذيوع كلمة « التطور » وتداولها ويعد سبنسر المشرع الأساسى لتعاليم المدرسة الانجليزية فى علم الاجتماع . فقد اجتمعت فى مؤلفاته خلاصة ما وصل إليــه بحث العلماء عن حياة الشعوب البدائية ولكنه لم يقتصر على سرد الحقائق بل أراد أن يستخلص منها مبادىء عامة عن تطور الإنسان والمجتمعات . وقد تأثر بمذهبه وفكرته عن التطور كثير من العلماء الإنجليز . وتعد مؤلفاته من أعظم الجهود فى سبيل الوصول إلى

(١) مورجان من علماء الأثنولوجيا الذين قاموا بدراسة قبائل الأركوا Iroquois من هنود أمريكا وهو يؤمن بأن التحسن المادى والخلقى فى حياة الجنس البشرى يسير وفق عملية متصلة ، وحاول أن يشرح الأطوار التى مرت بها هذه العملية .

(٢) ولد فى ١٨٢٠ ونشأ نشأة علمية محضة وأولع منذ حداثته بالتجوال فى الحقول لدراسة حياة النباتات والحشرات . وفى ١٨٣٧ عين مهندساً بالسكك الحديدية ثم ترك هذه المهنة نهائياً فى ١٨٤٦ . واهتم بعد ذلك بنشر مؤلفاته الفلسفية والتربوية والاجتماعية وأشهرها .

Principles of biology (1864) - Principles of Psychology (1855) Principles of Sociology (1879)

وتوفى فى ١٩٠٣ بالغاً من العمر ٨٣ سنة .

مبادىء موحدة لتفسير النشاط الإنسانى . وقد استعان بالحقائق الانثروبولوجية والبيولوجية التى جمعها من سبقه ومن عاصره من العلماء فى استخلاص القوانين الاجتماعية .

وكان سبنسر يؤمن بالتطور الكونى ، وبأن التطور العضوى والتطور الاجتماعى أو « ما فوق العضوى Super Organic » — كما يسميه أحياناً — ليسا إلا جزأين من عملية التطور العام التى يخضع لها الكون بأسره . وكتب سبنسر نظريته عن التطور العضوى قبل أن تظهر مؤلفات داروين ، وكانت هذه النظرية متأثرة إلى حد كبير بكتابات لامارك .

أما نظريته عن التطور الاجتماعى فإنه تكلم عنها لأول مرة فى سنة ١٨٦٠ فى مقال له عن « الكائن الاجتماعى The Social Organism » . ثم زاد فى توضيحها بعد ذلك فى كتابه « مبادىء علم الاجتماع » الذى بدأ فى طبعه فى سنة ١٨٧٤ . وقليل جداً مما كتب سبنسر يحتفظ اليوم بقيمته العلمية . ومع ذلك فإن سبنسر له أهمية خاصة بالنسبة للانثروبولوجيا الاجتماعية لأنه أول من وضع نظرية متناسقة محكمة الحلقات عن التطور الاجتماعى . وقد أحدث بنظريته هذه أثراً عظيما فى الأوساط العلمية فى العالم أجمع .

يرى سبنسر أن التطور الاجتماعى للانسان استمرار للتطور الذى يسميه « ما فوق العضوى » للحيوان ، وهذا الأخير بدوره ليس إلا استمراراً لعملية التطور العضوى . وهو يقول فى ذلك . « إذا كان ثمة تطور فلابد أن يكون أحد أشكال هذا التطور ، وهو ما نميزه هنا باسم التطور فوق العضوى قد نشأ بخطوات غير محسوسة عن التطور العضوى . ونحن نستطيع أن نعين حدوده بقولنا إنه يشمل جميع العمليات والنتائج التى تتطلب التعاون الوثيق بين مجهودات أفراد عديدين . وهذا التعاون من شأنه أن يضمن الوصول

إلى نتائج تفوق فى مداها ودرجة تعقدها النتائج التى تتم بواسطة مجهود الفرد وحده » .

وكما أن التطور العضوى يتوقف على حدوث تغيرات جوهرية فى المادة الحية ، فكذلك التطور الاجتماعى يتوقف على حدوث تغيرات جوهرية فى أشكال التجمع عند بنى الإنسان . وليست عملية التطور فى جوهرها إلا تنوعاً متلاحقاً بحيث يتفرع عن نوع عام واحد من الكائنات عدد من النماذج ومثل هذا التنوع الذى يحدث فى أشكال الحياة الاجتماعية هو المظهر الدائم للتطور الاجتماعى . ولكن فكرة التطور تتضمن أيضاً — لدى سبنسر — فكرة السير المتواصل فى اتجاه واضح المعالم . ولذا فإن الغرض من وضع نظريته عن التطور هو وصف المظاهر الأساسية لهذا الاتجاه .

ويرى سبنسر أن المظهر الأساسى للتطور بكلا نوعيه العضوى والاجتماعى ينحصر فى « التقدم نحو كمال التنظيم Advance of Organisation » . ويدخل تحت معنى التنظيم فكرتان : فكرة « البناء Structure » ، أو تركيب الأعضاء وفكرة « الوظيفة Function » ، أى الوظيفة التى تؤديها هذه الأعضاء . فالفرق بين الحيوانات الدنيا والحيوانات العليا هو أن هذه الأخيرة منظمة تنظيما أعلى بمعنى أن بناءها أكثر تركيباً كما أن الوظائف التى تقوم بها أجزاء هذا البناء أو الأعضاء المختلفة تتبع فى توزيعها نظاماً أكثر تعقيداً . فإذا انتقلنا إلى الناحية الاجتماعية وجدنا الأمر يتكرر بحذافيره . فالفرق بين نظامين اجتماعيين أحدهما ما زال فى حلقة متأخرة من التطور والآخر فى مرحلة متقدمة هو أن الأخير يتضمن بناء أكثر تركيباً من حيث أجزاؤه كما أن الوظائف الاجتماعية فيه تسير وفق نظام أشد تعقيداً وأكثر تركيباً .

فالتطور نحو كمال التنظيم يستلزم فى حالة الكائن الحى كما يستلزم فى حالة المجتمع النمو المتواصل ، ومن ناحية أخرى يتبع هذا النمو تمييز فى وظائف الأعضاء المختلفة . ويطلق سبنسر على هذه العملية : الانتقال من حالة المتجانس homogeneous إلى حالة اللامتجانس heterogeneous .

فمن علامات ارتقاء الكائن الحى أن تتوزع وظائفه المختلفة على عدة أعضاء حتى إذا وصل إلى أقصى حالات التطور أصبح من الدقة والنظام بحيث يقتصر كل عضو على أداء وظيفة معينة ، وتنشأ حالة ارتباط وثيق بين جميع الأعضاء بحيث لا يستطيع الجسم أن يستغنى بأحدها عن الآخر ويظهر عجزه واضحاً إذا شل أحد هذه الأعضاء عن أداء وظيفته .

ولا يحدث ذلك فى الحيوانات الدنيئة التى تتكون من خلايا متشابهة تؤدى وظائف متشابهة . فقد ينفصل جزء من جسم هذه الحيوانات انفصالا تلقائياً أو بسبب حادث ما دون أن يؤثر ذلك فى حيـــــاة المجموع . فإذا قسمنا البروتوبلازما التى يتكون منها نوع من الأميبا إلى أجزاء وجدنا أن كل جزء يستطيع أن يستقل بذاته ويبدأ حياة جديدة . وعندما يظهر بعض التنوع فى الوظائف قد يحدث بعض الخلل من جراء انفصال بعض الأجزاء ولكن المجموع لا يلبث أن يتغلب على هذا النقص فى وقت قصير ، وذلك ما نلاحظه عندما نقطع ذنب بعض الزواحف فإنها تواصل حياتها ولا تلبث أن تستكمل هذا النقص . أما عند الحيوانات العليا (أى الحيوانات الثديية والفقرية) ، فإن تباين الأعضاء يؤدى إلى استقلال كل عضو بوظيفته الخاصة بحيث يتأثر الجسم كله إذا بتر منه أحد الأعضاء الهامة .

ويتكـرر هذا النظام بحذافيره فيما يتعلق بالمجتمعات . ففى المجتمعات البدائية البسيطة حيث يعيش الأفراد فى حالـــة ترحال دائم ، لا يؤثر أن ينفصل جزء عن المجموع لأن كل فرد يعمل فى الوقت نفسه محارباً وصياداً وصانعاً للأسلحة التى يحتاج إليها وبناء الكوخ الذى يأوى إليه . فإذا تخلف عن القبيلة لسبب ما أمكنه أن يعيش دون عناء ، كما يمكن للقبيلة أيضاً أن تستغنى عنه دون أن يؤثر ذلك فى حياتها . أما إذا ارتقى المجتمع ، أى تطور فإن هذا التطور يتبعه تعدد فى الوظائف وتتوزع هذه الوظائف بين الأعضاء بحيث يختص كل منها بوظيفة معينة . ويرتبط كل من الأعضاء ارتباطاً وثيقاً بالآخر وبالمجموع بحيث يظهر الخلل فى كيان المجتمع إذا تعطلت إحدى هذه القوى المسيرة له والتى تقوم على قضاء حاجاته المتعددة . وكما أننا لا نستطيع أن نشطر أى نوع من الحيوانات التى اجتازت مراحل التطور إلى شطرين أو نبتر عضواً أساسياً من أعضائه بدون أن نعرض حياته للخطر ، فكذلك الحال فى المجتمعات التى بلغت حداً كبيراً من التطور والتركيب . فنحن إذا فصلنا سكان المنطقة التى تشتغل باستخراج الفحم عن سكان المناطق المجاورة الذين يشتغلون بالتعدين وصناعة الآلات حكمنا بالموت على كل فريق . لأن استخراج الفحم لا يمكن بغير وجود الآلات ، كما أن صناعة الآلات لا تقوم بغير وجود الفحم . وهكذا نرى أنه كلما ارتقى المجتمع وتوزعت فيه الوظائف المختلفة ، ارتبطت عناصره ارتباطاً وثيقاً . وهناك ظاهرة أخرى تتعلق بهذه الظاهرة وهى أنه متى تشعبت الوظائف وتعددت داخل نطاق المجتمع ، أدى ذلك إلى ازدياد التخصص بحيث يتعذر على عضو ما أو هيئة ما أن تؤدى عمل الأخرى . فإذا توقف الزراع مثلا عن العمل تعذر على غيرهم من الطوائف أن يقوموا

بعملهم وتختل الصناعة حتما فى المصانع إذا توقف عن العمل فريق من العمال تخصص فى صنع جزء هام من الآلات المعقدة وهكذا ...

كيف يحدث التطور داخل نطاق المجتمع :

يقول سبنسر إن المعلومات التى جمعت عن القبائل المتوحشة أثبتت أن المجتمع فى طوره البدائى كان يتكون من مجموعة متجانسة من الأفراد . ويقوم الجميع بوظائف متشابهة من حرب إلى صيد إلى صناعة أسلحة إلى بناء أكواخ. وتظهر أولى مراحل التطور حين يظهر وسط هذه المجموعة المتجانسة حاكم يتولى الرئاسة ويطيعه الجميع لما له من قوة تفوق قوتهم . على أن قيام هذا الحاكم لا يؤثر كثيراً فى بادىء الأمر فى نظام معيشة القبيلة إذ يتولى هو بنفسه كسائر الأفراد اقتناص فريسته وصنع أسلحته وبناء مسكنه ولا يمتاز ، من الناحية الاقتصادية ، على أحد من أفراد القبيلة . فإذا سارت القبيلة خطوة أخرى نحو التطور ظهر الفرق واضحاً بين الحاكم والمحكومين ، ولا تلبث القوة العليا أن تصبح وراثية فى أسرة الحاكم ويترفع هذا الحاكم عن أداء حاجاته الخاصة فيقوم بعض أفراد القبيلة على خدمته حتى يتفرغ هو لمهام الحكم . ومما يساعد على هذا الانتقال ارتباط الحكومة المدنية عادة فى طورها البدائى بالحكومة الدينية ، فقد أثبتت جميع المشاهدات أن رؤساء القبائل البدائية كانت لهم سلطة روحية بجانب سلطتهم السياسية . فإذا مات الحاكم وجب أن يعقبه فى الحكم فرد آخر من عائلته المقدسة . وقد ظلت السلطة المدنية مرتبطة بالسلطة الدينية طوال أجيال عديدة ، وكانت القوانين واللوائح المدنية تستمد رأساً من القانون الدينى . وقد اتخذت التحية فى بادىء أمرها

شكلا دينيا فكانت تقتصر على الخشوع والانحناء أمام الحاكم ، وفى ذلك ما يشبه الخضوع والخشوع أمام الآلهة .

وهكذا نرى أن أول خطوة للخروج بالمجتمع من الوحدة المتجانسة إلى حالة اللاتجانس واختلاف العناصر تتصف بطابع دينى ، فهناك رجال الدين فى ناحية ، ومن عداهم من سائر الناس فى ناحية أخرى . ولكن لا تلبث الكنيسة أن تنفصل عن الدولة شيئاً فشيئاً ويصبح لكل منهما حدود وتقاليد خاصة تضمن لها الاستقلال داخل نطاق نفوذها .

ثم تتعقد الدولة فتتوزع مصالحها بين السلطات المختلفة من تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وتتوزع السلطة التنفيذية بين الوزراء والمديرين ورؤساء الإدارات والمصالح ... الخ . كما يتعقد أيضاً نظام الكنيسة ويشمل طبقات ودرجات مختلفة ويظهر بجانب هذا التدرج انفصال آخر من ناحية المذاهب وما يتبعها من اختلاف فى الطقوس والشعائر . ويلاحظ أن هذا الاختلاف والتباين يزداد كلما تقدم المجتمع فى مدارج الرقى . ولكن التطور يتخذ أشكالا مختلفة حسب طبيعة المجتمعات فتختلف كل دولة عن الأخرى فى نظامها السياسى والتشريعى وفى عقائدها وتقاليدها وعاداتها . ويصحب هذا التباين فى وظائف الطبقة الحاكمة تباين آخر أكثر أهمية ، وهو تقسيم المجتمع أو مجموعة المحكومين إلى طبقات وطوائف اجتماعية وتوزيع العمل بينها . وقد أصبح هذا التقسيم اليوم من التعقيد بحيث لا يستطيع الفرد أن يقوم بعمل غيره إلا بصعوبة بل ربما استحال عليه ذلك فى معظم الحالات .

وقد أثبت سبنسر نظرياً أن كمال التنظيم الاجتماعى يتوقف على ما يسميه

« بالتزايد فى حجم الزمرة الاجتماعية Aggregate وما يصحب ذلك عادة من الزيادة فى الكثافة » . ومعنى ذلك أنه يحدث أثناء التطور الإنسانى أن تفنى الجماعات ذات النطاق الصغير فى الجماعات ذات النطاق الواسع أو تدعم بها. وليست هذه الفكرة جديدة . فقد قال سان سيمون إن أبرز حقيقة فى التاريخ هى الاتساع المتواصل فى مبدأ « التجمع » ، كما يستدل على ذلك من الانتقال من الأسرة إلى المدينة إلى الدولة ثم إلى فكرة الكنيسة التى تهيمن روحياً على دول عديدة . وليس هناك ما يمنع فى نظر سان سيمون من استمرار التطلع إلى مجتمع أوسع وأعم يضم بين جوانبه الجنس البشرى بأسره (١) . وانتقلت هذه الفكرة من سان سيمون إلى كونت وجعل منها جزءاً من نظريته فى فلسفة التاريخ .

ولكن سبنسر كان يميل إلى النظر إلى المجتمعات على أنها وحدات منفصلة لا علاقة لها بالأخرى ، يتكون كل منها من عدد معين من الأفراد يعيشون معا فى مساحة معينة من الأرض . وهذه الفكرة ترجع إلى أرسطو، إذ كان ينظر إلى المجتمع على أنه مجموعة سياسية لا غير Koinonia Politike — على غرار المدينة اليونانية . ومما عزز هذا الاتجاه عند سبنسر — وهو اتجاه لوحظ عند كثير من الكتاب فى ذلك العصر وفى عصرنا هذا — إسرافه فى استعمال التشبيه بين المجتمعات والكائنات الحية . فالكائن الحى ، بطبيعة الحال ، عبارة عن وحدة منفصلة قائمة بذاتها . ولكن ليبنتز Leibniz أشارة فى « تقسيم

---

(١) أنظر فى هذا الموضوع :

« الاتجاه نحو العالمية فى السياسة المعاصرة » للدكتور مصطفى الخشاب (مؤلفات الجمعية المصرية لعلم الاجتماع) .

المجتمعات Divisio Societatum» إلى أن المنطقة الواحدة قد تضم بين جوانبها عدة أنواع من المجتمعات. فهناك المجتمع الدولى أو الدولة، والكنيسة والمجتمعات العائلية والنقابات المهنية ، والحلقات الطائفية ، والقرى ، والمدن ... الخ . فالتفكير العلمى يضطرنا إلى النظر إلى المجتمع فى أى مكان أو زمان على أنه مجموعة من العلاقات المتصلة . وإذا كان لابد لنا من استخدام فكرة التطور الاجتماعى فيتحتم علينا أن نجد قالباً مناسباً نصوغ فيه من جديد فكرة التزايد فى حجم الزمرة الاجتماعية التى تكلم عنها سبنسر .

وقد تولى ذلك عنا دوركيم حين قرر أن الاتجاه البارز فى التاريخ ينحصر فى « التوسع التدريجى للوسط الاجتماعى» (١) . وهناك طريقة أخرى للتعبير عن هذه الفكرة باستخدام كلمة « المجال الاجتماعى Social field » . فالمجال الاجتماعى لفرد من الأفراد هو مجال التأثير المتبادل والعلاقات المتبادلة التى يعمل الفرد فى حدودها بحيث تؤثر أفعاله فى الآخرين ويتأثر هو بأفعال الآخرين. وفى حدود هذا المجال الاجتماعى تنشأ الجماعات بدرجاتها المتفاوتة وتتحدد أشكالها بحيث يتكون منها جميعاً البناء الإجتماعى. فإذا كانت علاقات الأفراد تنحصر فى مجال ضيق فإن البناء الاجتماعى الذى يعيشون فيه يكون أقل تركيباً منه فى حالة انتشار هذه العلاقات فى مجال أوسع .

---

(١) أنظر كتاب دوركيم : Les régles de la méthode Socilogique, chap. IV (94 - 109 الفصل الرابع Paris. Alcan 1930

ويمكن إدراك معنى ذلك بمقارنة مجتمع بدائى كأحد مجتمعات سكان أستراليا الأصليين ، بمجتمع حديث كانجلترا أو فرنسا أو الولايات المتحدة . فعند شعوب استراليا الأصليين تتكون الجماعة ذات السيادة السياسية من مجموعة صغيرة من الأفراد لا تتعدى غالباً المائة ، يملكون أرضاً خاصة يعيشون عليها ولهم حكومتهم الداخلية التى تتألف من مجمع الشيوخ المسنين . وتتكون القبيلة عادة من ائتلاف عدد صغير من هذه الجماعات التى تسمى بالبطون « hordes» أو العشائر «clans» ، وذلك داخل نطاق وحدة لغوية . وبالرغم من أن كل عشيرة تكفى نفسها من الناحية الاقتصادية ، إلا أن هناك شبه تجارة قوامها تبادل الهدايا بين أفراد العشائر المختلفة أو القبائل المختلفة(١) . ويتم التزاوج أيضاً بين أفراد العشائر المختلفة، وذلك لأن الرجل يتحتم عليه أن يحصل على زوجة له من عشيرة أخرى غير العشيرة التى ينتمى إليها،وحسب نظام الزواج الخارجى Exogamie (٢) . ولقد كانت كثافة السكان الأصليين فى أستراليا منخفضة إلى حد كبير . فكانت نسبة السكان فى المساحات الأكثر كثافة تقل عن شخص واحد فى كل ميل مربع ، بينما كانت النسبة فى المساحات الشاسعة لا تتعدى فى الغالب شخصاً واحداً لكل عشرة أميال مربعة . فالمجال الاجتماعى لأى فرد من سكان استراليا الأصليين ضيق للغاية وترتب على ذلك

---

(١) أنظر المقال الذى كتبه موس Mauss بعنوان :

Le don, forme archaïque de l'échange, dans "Sociologie et anthropologie " Parie 1950

وما كتبه الدكتور على عبد الواحد وافى فى كتابه الاقتصاد السياسى تحت عنوان « الهدايا الملزمة » الطبعة الخامسة صفحات ١٣٢ — ١٤٠ .

(٢) أنظر ما كتبه فى ذلك الدكتور على عبد الواحد وافى فى كتابه « الأسرة والمجتمع » (من مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية) الطبعة الثانية صفحات ٢٨ — ٤٣

بطبيعة الحال ، بساطة البناء الاجتماعى ، أى أن مجموعة العلاقات التى كانت تصل بين الأفراد وتربط بينهم كانت بسيطة للغاية .

أما فى المجتمعات الحديثة المعقدة فإن الوحدة اللغوية لا تنتظم مئات بل ملايين عديدة من الأفراد . والمجموعة السياسية التى تعيش تحت سلطان حكومة واحدة لا تشمل العشرات بل الملايين . وهذه المجموعة قد تدخل فى عمليات حربية ضد مجموعة أخرى بعيدة عنها من حيث الموقع الجغرافى . كما أن التجارة تربط بعلاقات من التعاون وتبادل المنفعة شعوباً متفرقة فى أنحاء الأرض . وعلى ذلك فالمجال الاجتماعى لأنموذج الفرد فى المجتمع الحديث متسع غاية الاتساع .

وبالرغم من أن التطور الاجتماعى عند النوع الانسانى — حسب نظرية سبنسر — يتألف فى جوهره من نمو المجموعات وتقدم وسائل التنظيم فإن عملية الارتقاء تتضمن « تقدم عدة عوامل من شأنها أن تساعد على التطور ، كما أنها تتأثر هى ذاتها بالتطور » . وهذه العوامل هى اللغة ، والمعرفة ، والأخلاق ، ومقاييس الذوق الجمالى Esthétique . ويدخل ضمن عوامل التطور — فى نظر سبنسر — اختزان نتاج العمل العقلى ، وتكوين العادات . فالعادات التى تنشأ قليلة وبسيطة تزداد على مر الأيام ويتحدد معناها ويثبت فى الأذهان حتى تصير فى آخر الأمر مجموعات من القوانين . وينمو القليل التافه من الخرافات حتى يؤول فى آخر الأمر إلى مجموعة منظمة من الأساطير والإلهيات والنظم الكونية . وتتجسم الآراء فى المعتقدات ، كما تتجسم أيضاً فيما يصطلح عليه من نظم الملكية والسلوك وآداب المجتمع ، وما يدخل فى نطاق العواطف الاجتماعية .

ملاحظات عامة عن التطور :

ونحب قبل أن نختم بحثنا هذا أن نلفت النظر ، مرة أخرى ، إلى بعض نقط أسيء فهمها عن التطور . ونقتبس لذلك بعض عبارات سبنسر نفسه . فقد كتب أن « التطور يفهم عادة على أنه يتضمن فى كل شىء نزوعاً داخلياً نحو الوصول إلى حالة أرقى . ولكن ذلك فهم خاطىء لفكرة التطور » . فالمجتمع الذى يصل إلى حالة من التوازن الداخلى والخارجى قد يواصل حياته بدون أى تغيير يذكر فى بنائه . ومثل هذه الحالة من الثبات النسبى للمجتمع هو ما عبر عنه سان سيمون بالحالة أو « الطور العضوى La période organique » مميزاً إياه عن « الأطوار الحرجة Les périodes critiques التى يسير فيها المجتمع نحو إعادة تنظيم بنائه . ويقول سبنسر أيضاً : « إن التطور » ويعبر عنه أحياناً بكلمة change أى التغير) لا يتضمن بالضرورة معنى التقدم advance فقد يكون التغير نحو حالة أرقى أو نحو حالة أحط من البناء الإجتماعى ومن الممكن جداً بل اننى أعتقد أنه مما يحتمل لدرجة كبيرة أن « النكوص Retrogression والتقدم يتعادلان فى نسبة حدوثهما » .

لقد كانت نظرية التطور محاولة لتفسير بعض الاتجاهات فى تقدم الحياة العضوية والاجتماعية . وأحد هذه الاتجاهات هو التنوع المتواصل diversification أى انتاج أشكال متنوعة من الحياة العضوية أو الاجتماعية عن طريق عملية النمو الطبيعى . أما ثانى هذه الاتجاهات ، فهو انبثاق ما نسميه بالأشكال « العليا » للحياة العضوية أو الاجتماعية من الأشكال « السفلى » . ولا يصح أن تحمل كلمتا « عليا » أو « سفلى » إلى الأذهان أى فكرة تقديرية أو أى

معنى عن شيء أحسن وشيء أخس . فإن الأحكام التقديرية لا مكان لها فى العلم . وقد اتفق الجميع تقريباً على أن أهم ما يحدد الفرق بين الكلمتين هو أن الحياة العضوية أو الاجتماعية فى الأشكال السفلى أو الأقل تطوراً ، تكون أقل تركيباً فى بنائها وتنظيمها ، على حين أنها أكثر تركيبا فى الأشكال العليا أو الأكثر تطوراً .

وقد ينظر إلى التطور على أنه عملية تزيد بالتدريج من مقدرة المادة الحية على استخدام موارد الأرض (١) . ويمكن أن ينطبق ذلك على التطور العضوى فى النباتات والحيوانات، وكذلك على التطور الاجتماعى للنوع الإنسانى. أما بالنسبة للنوع الإنسانى ، على الخصوص ، فإن عملية التطور هى التى مكنت الكائنات البشرية من الانتشار فى مناطق العالم المختلفة ، ومن التكيف وملاءمة نفسها طبقاً للأنواع المختلفة من البيئة الطبيعية ، من الأحراش الاستوائية إلى الأراضى المتجمدة عند القطبين . وفى مختلف هذه المناطق تمكن الانسان تدريجياً من التحكم فى موارد الطبيعة باختراع وسائل فنية أدت إلى استنباط أدوات جديدة وطرق مستحدثة للانتفاع بالثروة الطبيعية . وهذا التقدم المادى لم يصبح ممكنا إلا بازدياد أشكال الاتصال وتبادل المنفعة وازدياد التركيب فى البناء الاجتماعى ووسائل تنظيمه .

خاتمـــــة :

مما تقدم نرى كيف اعتمد سبنسر على علم الحياة لاستخلاص القوانين التى

(١) جوليان هكسلى Huxley : Evolution: Modern Synthesis; op. cit.

تسير عليها المجتمعات فى تطورها . فهو ينظر إلى الإنسان على أنه خلية فى جسم المجتمع ، وما دام المجتمع يتكون من مجموعة من الخلايا الإنسانية ، فلا ضرر — حسب رأيه — من النظر إلى علم الاجتماع على أنه نوع من البيولوجيا فى صورة مكبرة . ولا يستطيع العالم الاجتماعى — فى نظر سبنسر — أن يقوم بدراسة حقيقية عن المجتمع إلا إذا مهد لتلك الدراسة بمعرفة القوانين العامة لعلم الحياة . كما أنه لا يغفل ما لعلم النفس من فائدة بالنسبة إلى العالم الاجتماعى لأن القوى التى تسير المجتمع ترجع فى الأصل — حسب اعتقادة — إلى بواعث شخصية يجب الوصول إلى معرفتها .

هذه النظرة إلى علم الاجتماع على أنه نوع من البيولوجيا أو فرع منها نظرة خاطئة وقد حاربها علماء الاجتماع فى العصر الحديث وخصوصاً علماء المدرسة الفرنسية وعلى رأسهم العلامة دوركيم . فالظواهر الاجتماعية تختلف بطبيعتها عن الظواهر الفسيولوجية ولا يكفى لدراستها تحليل الضمائر الفردية لأن اندماج هذه الضمائر واتحادها داخل نطاق المجتمع يؤدى إلى ما نسميه « بالضمير الجمعى » وهو ليس — كما بين دوركيم فى مناسبات عدة (١) — نتيجة عددية لمجموع ضمائر الأفراد بل يختلف عنها اختلافاً ذاتياً .

وإذن فمحاولة إخضاع علم الاجتماع لعلم الحياة محاولة عقيمة . وتطور المجتمعات يخضع لقوانين غير التى يخضع لها تطور الأفراد . والدراسة العلمية التى يحققها علم الاجتماع ، حين يستقل بمنهجه الخاص ، هى التى تطلعنا على القوانين الخاصة بتطور كل مجتمع على حدة .

---

(١) أنظر كتابه : Les Règles de la Méthode Sociologique, Chap. I
وكذلك البحث الذى كتبه بعنوان :

Représentations individuelles et Repésentations Collectives, in "Sociologie et Philosophie", Paris .

وعلى هذا الأساس لا يسعنا إلا أن نقرر أن كثيراً مما كتب عن التطور ، بوجه عام ، يشيع فيه الخطأ . وينطبق ذلك خاصة على محاولات سبنسر فى بناء « التاريخ الاحتمالى Conjectural History » . وكل ما نستطيع أن نسجله لسبنسر عنايته بدرس الحقائق وبحثها بروح العالم وبطريقة علمية بعيدة عن التعصب . وكتابه فى علم الاجتماع ملىء بالملاحظات القيمة الدقيقة التى استقاها عن أصول موثوق بها . وقد ترك لنا تحليلات قيمة عن أصول التشريعات العائلية والسياسية والدينية والمهنية تبين بوضوح ما حاوله من ربط المعلومات التاريخية بما وصلت إليه أبحاث الرحالة والمكتشفين .

وبعد فإن نظرية التطور ما زالت حتى الآن موضع نقاش العلماء وتعليقاتهم وقد اكتسبت لها أنصاراً مخلصين كما استهدفت لنقد معارضين متطرفين . وفى ذلك ما يثبت ، فى نظرنا ، أنها تمهد أمامنا طريقاً نافعاً للبحث . والدراسة المنظمة وحدها سوف توضح قيمتها الحقيقية فتثبت لنا إما خطأها ، أو تمكننا إذا كانت النظرية تحمل الحقيقة فى طياتها — من اكتشاف الاتجاهات الرئيسية للتطور الاجتماعى للجنس البشرى .

الفصل الخامس

نظرية الجماعة والمجتمع عند تونيز

الفصل الخامس

نظرية الجماعة والمجتمع عند فرديناند تونيز (1)

يعتبر فرديناند تونيز ، فى محيط الدراسات الاجتماعية فى ألمانيا رائداً وأستاذاً ، إذ نجد الأسس الجوهرية لنظريته عند الغالبية العظمى من علماء الألمان المحدثين. كما أن هذه النظرية أصبحت تدرس وتناقش فى كثير من جامعات العالم ، وعلى الأخص فى هولندا وبلجيكا ، والولايات المتحدة ، واليابان. وفى ألمانيا ذاتها تغلغل تأثير الكتاب الذى نستعرضه فى هذا البحث وهو « الجماعة والمجتمع » ، فى نفوس الجماهير إلى درجة جعلت بعض الحركات السياسية الشعبية تتخذ منه مادة أساسية لبرامجها وخططها التقدمية .

حيـــاته :

ولد تونيز فى ٢٦ يوليــو ١٨٥٥ فى « كير شبيــل أولدنزفورت » Kirchspiel Oldenswort» بمقاطعة « شلزوج Schleswig » . وعندما بدأ فى عام ١٨٧٢ ، دراسته العليا فى الفلسفة فى جامعة ستراسبورج لم يكن فى ألمانيا علم اجتماع بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . فلم يظهر هناك إلا فى أوائل القرن العشرين حيث بدأ تدريسه فى الجامعات الألمانية منذ عام ١٨١٢ . ولذا فلم يكن أحد يتوقع — قياساً على الدراسات التى تلقاها — أن يصبح « تونيز » يوماً ما عالم اجتماع ، إذ أنه أثناء دراسته كان يجد ميلا خاصاً لآراء «سبينوزا»

---

(١) نشر هذا البحث فى سلسلة « تراث الانسانية » . المجلد الرابع . العدد ٨ . أغسطس ١٩٦٦ .

و « نيتشه » ، ثم تأثر بعد ذلك بفلسفة « كانت » و « شوبنهور » و « أفلاطون » و « أرسطو » .

وفى عام ١٨٧٦ تعرف فى برلين على « باولزن Paulsen » وهو فيلسوف أخلاقى كان له أثر كبير فى تشكيل آرائه . فمن صحبته اقتبس الفكرة التى تقول بأهمية علم النفس كأساس لكل دراسة تتخذ الإنسان موضوعاً لها وسنجد بعد ذلك فى آرائه أن الطبيعة الإنسانية يجب أن ينظر لها أولا من زاوية « الإرادة » . كما نجد أثر « باولزن » فى معالجته للمسائل الأخلاقية ، ومحاولته ربطها بالنشاط الحيوى وبنمو الاستعدادات الشخصية للفرد سواء أكانت موروثه أم مكتسبة .

غير أن ما يهمنا فى هذا المجال ، بصفة خاصة هو توجيه « باولزن » لتونيز نحو الفلسفة الاجتماعية ، فقد عين له الطريق التى يسلكها فى أبحاثه حين نصحه بدراسة « هوبز » و « آدم سميث » و « كارل ماركس » و « رودبرتوس » و « هيوم » و « سبنسر » و « أوجست كونت » . واهتم تونيز بهذه الدراسات اهتماماً جعله يحدد طريقه نحو البحوث الاجتماعية عندما أتم دراسته العليا فى عام ١٨٧٧ .

ويمكن أن نميز فى حياة « تونيز » العلمية مرحلتين أساسيتين . وتمتد المرحلة الأولى من عام ١٨٨١ إلى ١٩١٢ ، ويتخللها عدد من مرات الفشل . فقد بدأ « تونيز » بالتدريس عام ١٨٨١ فى جامعة « كيل » ، وفى عام ١٨٨٣ لم يكن يستمع إلى دروسه إلا طالب واحد . وحينئذ ترك التدريس وسافر إلى لندن حيث أقام فيها خلال عام ١٨٨٤ ، وانتهز هذه الفرصة ليتعمق فى دراسة « هوبز » و « سبنسر » . وعندما عاد إلى

ألمانيا فى عام ١٨٨٥ استأنف تدريسه بالجامعة ومنى مرة أخرى بالفشل . وفى عام ١٨٨٧ اعتكف فى مكان منعزل وأخرج فى العام نفسه مؤلفه الرئيسى « الجماعة والمجتمع Gemeinschaft und Gesellschaft » . ولم يصادف الكتاب فى بادىء الأمر ، من النجاح أكثر مما صادفته محاضراته فى الجامعة ، بالرغم من أنه يتضمن الأفكار الرئيسية لنظريته الاجتماعية .

وزاده تخففه من أعباء التدريس إمعاناً فى البحث والتأليف . وخصصت له إحدى المجلات العلمية باباً يعرض فيه بانتظام آراءه حول الكتب والبحوث التى تظهر فى ميدان علم الاجتماع . ومكنت له اتصالاته بمجالات هذه الدراسة فى البلاد الأجنبية من أن يصبح عضواً فى « المجمع الدولى لعلم الاجتماع بباريس » عام ١٨٩٤ . وفى عام ١٨٩٨ حصل بدراسته عن « المصطلحات » الفلسفية من وجهة النظر النفسية الاجتماعية(١) على جائزة « ولبى Welby » ولكن هذه الدراسة لم تنشر إلا فى عام ١٩٠٦ .

وقام تونيز برحلة إلى الولايات المتحدة حيث اشترك فى عام ١٩٠٢ فى أعمال « مؤتمر الفنون والعلوم » ونشر مجموعة من البحوث الاجتماعية نذكر منها : « نمو المسألة الاجتماعية » (١٩٠٧) . والعادة Die Sitte (١٩٠٨) . ثم ذاعت شهرته بعد المحاضرات والبحوث التى ألقاها فى « المؤتمر الدولى للفلسفة » فى هيدلبرج .

---

(١) Philosophisch Terminologie in Psychologisch-Soziologischer ansicht. Berlin, K. Curtius, 1906.

وهكذا نرى كيف أخذ تونيز يشق طريقه خطوة فخطوة نحو النجاح . وهنا نقف برهة لنذكر أن فشله فى المرحلة الأولى من حياته العلمية كان يرجع لسببين يعتبر الثانى منهما نتيجة للأول : أما السبب الأول فهو نظر الحكومة البروسية إليه . بعين الشك والريبة . فمنذ أن نشر كتـــابه « الجماعة والمجتمع » اعتبره أقطاب السياسة البروسية أحد أتباع ماركس ، واعتبروا نظريته مظهراً من مظاهر الفكر الاشتراكى . ولم يفهم هؤلاء السياسيون ، بل بتعبير أصح لم يحاولوا أن يفهموا أن هذا الكتاب يعالج نظرية اجتماعية من الناحية العلمية المحضة . وكان عذرهم فى عدم الفهم أن علم الاجتماع لم يكن يدرس بعد فى الجامعات الألمانية . أما السبب الثانى للفشل الذى صادفه تونيز فى هذه المرحلة ، فهو مرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً ذلك أن جامعات ألمانيا لم تكن تهتم فى ذلك الحين إلا بالعلوم السياسية بوصفها أداة للسيطـرة البروسية . وكانت المدرسة التاريخية ، والفلسفة الهيجلية تقف موقف العداء من كل محاولة لإنشاء نظرية اجتماعية علمية . وبموازرة الحكومة البروسية استطاع علم السياسة أن تكون له الغلبة على الدراسات الاجتماعية الأخرى .

بل إن العلوم الاجتماعية نفسها كانت تقف أحياناً عقبة فى سبيل ظهور علم الاجتماع العلمى . إذ كانت تستوحى آراءها من نظريات كونت وآدم سميث وسبنسر . فأدى ذلك إلى تشعب اتجاهاتها وعدم استطاعتها التزام منهج دقيق وتحديد مجالات البحث . فلم يكن من الغريب ، فى مثل هذه الظروف ، أن يصادف كتاب « الجماعة والمجتمع » عدم الاكتراث فى بادىء الأمر . إذ أن هذا الكتاب قد أخذ على عاتقه وضع أسس النظرية الاجتماعية فى صورتها التحليلية الصرفة ، وكان علماء أواخر القرن التاسع

عشر فى شغل شاغل عن الاهتمام بمثل هذه الدراسة التحليلية ، ولذلك لم يجد الكتاب من يهتم به ويقدره حق قدره إلا منذ عام ١٩١٢ .

ومنذ هذا التاريخ تبدأ المرحلة الثانية من حياة تونيز العلمية ، وهى مرحلة تتميز بالخصب والنجاح المتواصل . فأعيد فى السنة نفسها طبع كتاب « الجماعة والمجتمع » بعد أن بدأ المفكرون ، فى المحيط العلمى ، يكتشفون مراميه الحقيقية وما احتواه من أسس نظرية عميقة . وفى عام ١٩١٣ عين أستاذاً ولكنه اضطر لتدريس الاقتصاد من ناحيتيه النظرية والعملية . إذ بالرغم مما ظهر من أبحاثه وأبحاث زميله « زمميل Simmel » — الذى نشر فى عام ١٩٠٨ أبحاثه فى أشكال المجتمع — فلم يكن قد أنشىء بعد كرسى لعلم الاجتماع فى الجامعات الألمانية . غير أن الدراسات والأبحاث الاجتماعية أخذت تتكون وتنتشر فى المحيط الهامشى للجامعة . فتأسست فى عام ١٩٠٩ « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » وانتخب « تونيز » رئيساً لها .

وفى عام ١٩١٦ أوقف « تونيز » محاضراته مرة أخرى ليتفرغ تفرغاً تاماً لأبحاثه ، ثم عاد إلى التدريس فى عام ١٩٢١ ، وأصبح ما يشغله منذ ذلك الحين هو تحقيق هدفه الرئيسى ، ونعنى به إرساء قواعد علم الاجتماع العلمى فى ألمانيا .

وفى خلال سنوات الحرب أسهم فى كتابة عدة مقالات ذات طابع سياسى . نذكر منها : « القيصرية وحلفاؤها » (١٩١٤) — « مكان ألمانيا تحت الشمس » (١٩١٥) — « السياسة العالمية الانجليزية من وجهة نظر انجلترا » (١٩١٥) — « الدولة الإنجليزية والدولة الألمانية » (١٩١٧) —

« الحرب العالمية وحقوق الشعوب » (١٩١٧) — « مسألة المسئوليات » (١٩١٩) .

ومنذ عام ١٩٢٢ بدأ ظهور عدد من مؤلفاته ذات القيمة السسيولوجية المتفاوتة . فظهر أولا « نقد الرأى العام » (١) ، ويعتبر الجزء الأول من مشروع علمى ضخم ظهر منه الجزء الثانى فى عام ١٩٣٥ بعنوان « روح العصور الحديثة » (٢) وظل الجزء الأخير دون إكمال . ومن مؤلفات « تونيز » الأخيرة نذكر مؤلفه الهام الذى ظهر فى ثلاثة مجلدات بعنوان « دراسات ومحاولات نقدية فى علم الاجتماع » (٣) وهو مجموعة من المقالات والأبحاث مختلفة تلقى ضوءاً ساطعاً على اتجاهات المؤلف وتعين على فهم نظريته الاجتماعية . وفى عام ١٩٤١ نشر « مقدمة فى علم الاجتماع » (٤) .

وحظى « تونيز » قبل وفاته بالمجد ، ونعم بمظاهر التكريم الرسمية والشعبية . وكان أكبر انتصار لجهوده أن شهد دخول علم الاجتماع بصفة رسمية فى الجامعات الألمانية . ورأس حتى آخر حياته مؤتمر علم الاجتماع فى ألمانيا . وها هى مؤلفاته ونظرياته تدرس الآن فى كثير من الجامعات الأجنبية.

وإذا تركنا جانباً القيمة العلمية الأصلية لمؤلفات « تونيز » من الناحية السيولوجية البحتـــة ، وجدنا أن من العوامل التى أسهمت فى نجاح آرائه وذيوعها ، أنها صادفت توافقاً مع الروح الاجتماعية التى ولدها فى ألمانيا نمو

1) Kritik der ôffentlichen Meinung Springer, Berlin 1922.

2) Geist der Neuzit, Hans Buske Leipzig, 1935.

3) Sociologische Studien und Kritiken . Fischer, Iéna, 1929.

4) Einführung in die Soziologie, Enke, Stuttgart, 1931.

الصناعة الكبيرة . فنظرية « المجتمع » ، وجدت إلى حد ما صداها فى التعارض بين الطبقة الكادحة ورأس المال ، وهو تعارض تحول إلى صراع حاد منذ عام ١٨٤٠ ، وحددت الحكومة البروسية موقفها منه بمحاربتها للاتجاهات الاشتراكية . وحتى بعد أن خفت حدة هذا الصراع فقد وجد جزء من الشعب الألمانى فى نظريات « تونيز » صدى لآماله ومطامحه . ومما يؤيد ذلك أن « تونيز » نفسه قد أوضح التطبيقات العملية لنظريته ، وعرض بصراحة وشجاعة قضية الطبقات الشعبية ، وانتقد فى نزاهة لا يشوبها الحقد أو الكراهية مساوىء الرأسمالية العالمية .

وكان استقبال الجماهير لنظريته عن « الجماعة Communauté » أشد حماسة وقوة ، لأنها وجدت فيها تعبيراً عميقاً عن روح الشعب ومزاجه . وإذا كان « المجتمع » يصور مرحلة التدهور الغربى ، فإن « الجماعة » تصور على العكس الحالة الاجتماعية التى يجب الرجوع إليها . ومن هذا التعارض بين الواقعى والمثالى استمدت حركة الشباب Die Jugendbewegung القوة التى تغذيها واتسع نطاقها فى جميع أنحاء ألمانيا منذ عام ١٩١٩ . وهكذا نرى أنه إلى جانب التيمة العالمية لآراء « تونيز » فإنها قد أفسحت المجال لتغيرات ومعان أيديولوجية ظل المؤلف يحتج ضدها لأنها لا تتفق مع روح البحث العلمى .

نظريتــه الاجتماعيــة

كان أرسطو أول من أوضح فى العصور القديمة أن الحياة الاجتماعية من جوهر الإنسان ، ولخص ذلك فى عبارته المشهورة « الانسان حيوان سياسى » (أو اجتماعى) . وقد نشر الرواقيون بعد ذلك فكرتهم التى تقول

إن الإنسان تتحكم فيه غريزتان أساسيتان . الأولى « أنانية » ، والأخرى « غيرية » . وهاتان الغريزتان تندمجان اندماجا كليا فى حياة الإنسان بحيث لا نستطيع أن نفصل أثر إحداهما عن أثر الأخرى. فالإنسان لا يرضى بحياة العزلة حتى ولو تهيأت له جميع أنواع الملذات . وهو حين يحافظ على حياته بدافع من الأنانية يسعى ، فى الوقت نفسه ، للعيش فى المجتمع لأن حياة المجتمع من أهم الوسائل لحفظ النوع .

وقد تعاقبت بعد ذلك النظريات والآراء التى تقول بأن علاقة الإنسان بغيره ، وتأثيره فى الغير أو تأثره به جزء جوهرى من الشخصية الإنسانية، لا نستطيع إذا أغفلناه أن نفهم الدوافع الأساسية التى تسيطر على نشاط الفرد .

وهناك طائفة من العلماء المحدثين نذكر منهم « أوتمارشبان » «Spann الألمانى ، و« ألفريد إسبيناس Espinas » الفرنسى ، هؤلاء قد حاولوا تصوير هذه العلاقة على أساس اعتبار المجتمع كائنا عضويا تتعاون الأعضاء المختلفة فيه (وهم الأفراد) على القيام بأوجه نشاطه . فالفرد إذا نظرنا إليه كعنصر منفصل عن الجسم كله أو عن الكيان الاجتماعى بأكمله ، ظهر لنا بوضوح أنه لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه . وعلى ذلك فالتأثير المتبادل بين الأفراد ، روحيا كان أم ماديا ، هو المبدأ الخالق الذى تتحقق عن طريقه الشخصية الإنسانية .

والفرق بين « المجتمع الطبيعى » ، و « المجتمع المصطنع » فى نظر « سبان » ، وكذلك فى نظر « تونيز » — كما سنوضحه بعد قليل — يتركز فى أن « المجتمع الطبيعى » أو الجماعة التلقائية تعبر عن وحدة متكاملة وتبرز فيها فكرة الاندماج والتعاون التى تتجلى بأجلى معانيها فى الكائن

العضوى » وهذه الوحدة المتكاملة هى الشرط الأساسى لظهور القيم الروحية أو إذا شئت فقل إنها تجعل من المجتمع قوة خالقة .

والإنسان بدون اندماجه فى هذا الكائن لا يكون إلا إنسانا بالقوة . والمجتمع وحده هو الذى يخرج نشاطه من حيز القوة إلى حيز الفعل ، ويحرك الإمكانيات الكامنة فيه نحو تحقيق نموه الروحى .

أما « إسبيناس » فلم يقتصر على هذة الفكرة ، بل زاد عليها أن الفردية فى جميع مراحلها ليست فى الواقع إلا درجة من درجات الحياة الاجتماعية . فالكائن « الحى » مجتمع من الأعضاء بل إن العضو « مجتمع من الخلايا » فمن غير الطبيعى إذن ألا ننظر إلى الفرد على أنه عضو فى المجتمع الذى يعيش فيه . والحقيقة التركيبية للعناصر التى يتكون منها الكائن العضوى ، ليست من طبيعة أخرى تختلف عن الحقيقة التركيبية للأفراد الذين يتكون منهم المجتمع وليس المجتمع نفسه إلا كائنا حيا . وعلى ذلك فالشعور الاجتماعى أو غريزة الاجتماع ليست ، فى الواقع ، إلا غريزة الحياة نفسها إذ أن الحياة لا تظهر لنا إلا على شكل تجمعات لعدد من العناصر .

وإذا كان « شبان » و « اسبيناس » قد فسرا العلاقات الاجتماعية على أنها تعاون تلقائى يشبه التعاون العضوى الذى يدفع بالكائن الحى إلى النمو والتطور ، فإن « تونيز » على العكس يفسر هذه العلاقات بالرجوع إلى الحركات الإرادية للأفراد أنفسهم . وهو يميز بين شكلين من أشكال الإرادة . الإرادة العضوية « أو إرادة الحياة » (Wesenwille) والإرادة العقلية (Kurwille) .

والإرادة الأولى لا تنفصل من النشاط العملى لأنها تعبر عن الحالة

الكاملة لنمو الفرد وتطوره . وهى وثيقة الصلة بنشاط الجسم ولكنها تتضمن كذلك الفكر ، أو على الأقل النشاط الفكرى الذى يهدف إلى تأكيد الكيان العضوى للفرد ، وذلك بمساعدته على التغلب على الصعوبات التى تثيرها أمامه الطبيعة . وهذه الإرادة العضوية تتخذ ثلاثة مظاهر رئيسيـة .

١ — جلب اللذة وإبعاد الألم (وهو المظهر الذى يعبر عن حياة النمو الصرفة (Vie Végétative) .

٢ — تكوين العادات النافعة (وهوالمظهر الذى يعبر عن الحياة الحيوانية).

٣ — تنمية الذاكرة للإفادة مما تعيه فى تقدم الإنسان (وهذا المظهر هو حلقة الوصل بين الحياة العضوية والحياة العقلية) .

ويذهب « تونيز » إلى أن هذه الإرادة العضوية هى مصدر الحاسة الخلقية . لأن الخير ليس إلا نوعاً من العقـل العملى الغرض منه تحقيق الرفاهية للجنس البشرى .

أما الإرادة العاقلة فإنها تتمثل فى الفكر الخالص ومن الغريب أن يدعى « تونيز » أنها تهدف إلى غرض واحد هو سعادة الفرد دون النظر إلى المجموع . ولذلك فإنها أساس البحث عن مظاهر القـــوة ، والطمع ، والطموح . ومكانها خارج نطاق الأخلاق لأنها لا تولد إلا روح العداء .

هذا التناقض الذى قد يبدو فى فكرة « تونيز » عن الإرادة العضوية وصلتها بالأخلاق ، والإرادة العاقلة وصلتها باللاخلقية ، لا يفسره إلا تذكر مذهب « نيتشه » عن فلسفة القوة . فالإنسان بالغريزة قد يميل إلى الخير

(كما قال روسو) . ولكنه بالذكاء والعقل لا يميل إلا للسيطرة والغلبة .
كما أن هذه التفرقة بين نوعين من أنواع الإرادة تذكرنا بما جاء فى فلسفة بسكال من تفرقة بين القلب والعقل ، وبما جاء فى فلسفة برجسون من تفرقة بين الإنسان الصانع homo faber ، والإنسان العاقل homo sapiens .

وقد وجد « تونيز » أن المرأة يغلب عندها النوع الأول من الإرادة (أى الإرادة العضوية) . ولذا فإن نشاطها يتميز بتغلب العاطفة . أما الرجل فيغلب عنده النوع الثانى ، ولذا فهو يحكم العقل غالباً ، ويحسب للأمور حسابها الدقيق .

على أن أهم فكرة استخرجها « تونيز » من هذا التضاد بين نوعى الإرادة هى تقسيم أنواع التجمع إلى قسمين كبيرين : التجمع الطبيعى أو الجماعة (Gemeinschaft) — Communauté ، والمجتمع السياسى (Société-Gesellschaft) .

فالتجمع الطبيعى أو الجماعة أساسها العلاقات العضوية . وهذه العلاقات العضوية تقوم على عواطف طبيعية وتلقائية ، ولذلك يتولد عنها الوئام وحسن المعاشرة . وهى على أنواع ثلاثة :

علاقات الدم (وتتصل بإرادة حياة النمو وحفظ النوع) .
وعلاقات المكان (وتتصل بالحياة الحيوانية) .

وعلاقات الروح (أو العلاقات ذات الطابع المعنوى) وتتصل بإرادة الحياة العليا .

ومعنى ذلك أن العلاقات الجماعية التلقائية الأساسية هى : علاقة القرابة، وعلاقة الجوار ، وعلاقة التعاطف .

والقانون العام الذى يسيطر على التجمع الطبيعى هو فى جوهره قانون الحب .

أما المجتمع السياسى فيقوم ، على العكس ، على علاقات عقلية بين إرادات مفكرة مدبرة . وإذا شئت فقل إنه يقوم على حساب وتدبير للمصالح . والمبدأ الأساسى الذى يسيره هو الموازنة الحسابية بين الوسائل والأغراض . ولذلك تنمو فيه وتنتعش أوجه النشاط النفعى كالتبادل والتجارة والصناعة والتكنولوجيا .

ومعنى ذلك أن العلاقات الاجتماعية Sociétaires تقوم فى أصلها على التبادل ، وهذا التبادل قد يتم بين أفراد ليس بينهم أى صلة فى الدم ، ولا يستبعد أن يكونوا أعداء بالطبيعة جمعت بينهم المصلحة .

قانون التملك وقانون التعاقد

ويستخلص « تونيز » من التقسيم السابق لأنواع التجمع ، تقسيما آخر يقوم على التفرقة بين نوعين من القانون .

(ا) قانون التجمع الطبيعى Droit Communautaire ويتميز بفكرة التملك ووضع اليد . وهذا التملك يبدو فى ثلاثة مظاهر أساسية :

١ — تملك الإنسان : ومن أهم مظاهره سلطة الأب المطلقة على

أفراد الجماعة (أو الأسرة الكبيرة) ، وسلطة الزوج المطلقة على نسائه .

٢ — تملك الأشياء : ويظهر فى الاستحواذ على كل أرض بواسطة من يفلحها .

٣ — التملك الروحى : وأساسه سيطرة العقيدة وتسلطها على عقول الأفـــراد .

(ب) أما قانون المجتمع السياسى فلا يقوم على العواطف والمشاعر ، بل يعتبر الأفراد وحدات مجردة . وهو لا يصاغ فى شكل حكم أو لائحة Statut تصدر من الكبير إلى الصغير ، بل يعبر عن نوع من « التعاقد Contrat » بين الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع .

وفكرة الملكية فى المجتمع السياسى لا تتخذ شكل التملك ووضع اليد ، كما كان الحال فى التجمع الطبيعى ، بل تصبح الصلة بين المالك وبين ما يملكه صلة قانونية . وامتلاك الأشياء لا يصبح غاية تقصد لذاتها بل وسيلة لتحقيق أغراض أخرى .

ويبدو لنا أن هـــذا التمييز بين نموذجين للتنظيم التشريعى ، نموذج « اللائحة Statut » ، ونموذج التعاقد Contrat » قد اعتمد إلى حد كبير على التقسيم المماثل الذى أورده « السير هنرى مين Maine » فى كتابه المشهور « القانون القديم » Ancient Law .

فقانون اللائحة يمثل القانون الطبيعى للجماعة العضوية ، وتحـــدده العلاقات وأنواع الترابط القائمة على الإرادات العضوية الفردية . وهو

- كما قلنا - فى أشكاله المختلفة يقوم على فكرة « التملك Possession » وهو لا يصدر عن الفرد بوصفه كائناً مجرداً ، بل يعبر عن الإرادة العضوية لمجموعة من الأفراد المرتبطين ، بعضهم مع بعض ، بروابط طبيعية ويكونون جماعات قد يضيق نطاقها أو يتسع يطلق عليها « تونيز » اسم « الكائنات الاجتماعية » ، وأبسطها « الكائن الاجتماعى الباطريركى L'être social patriarcal أو الأسرة وقد يتسع نطاق الأسرة فتنبثق عنها جماعات أكثر تركيباً كالجماعات الإقليمية أو الجماعات الدينية . وتتصل بهذه الأشكال الرئيسية الثلاثة للكائنات الاجتماعية ، ثلاثة أشكال من أشكال القانو ن :

١ - القانون العائلى .

٢ - القانون العرفى .

٣ - القانون الدينى .

هذا مع ملاحظة أن الدين ، فى الجماعات العضوية ، يدخل فى كل شىء وتتسم به جميع النظم التشريعية ، وهو الذى يوحى بها ويوجهها .

والقانون العائلى هو التعبير الصريح للإرادة العضوية للكائن الباطريركى . وأول مظاهره الاتحاد الطبيعى بين الرجل والمرأة الذى يقوم على الغريزة الجنسية وعلى إرادة التناسل . ويبدو أن الزواج منذ أصوله البعيدة كان خاضعاً لتنظيم صارم محدد . وكان قانون الجماعة يحمى المرأة - وفقاً لشعائر وقواعد خاصة - طالما أنها لا تنتمى إلى رجل ، فالعلاقات الجنسية يحوطها سياج من التنظيم والمحرمات الصارمة « Tabous » ، والعلاقات الآثمة بين الأقارب L'Inceste ممنوعة لما تجره من شرور وخراب على الجماعة ولكن بمجرد أن يتم الزواج تصبح المرأة ملكاً للرجل .

وتبدو ظاهرة « التملك » أيضاً فى القانون العائلى بالنسبة للأولاد ، وهى هنا مظهر من مظاهر الغريزة الطبيعية التى نجدها أيضاً عند الحيوان ، ونعنى بها غريزة الأمومة . غير أنها عند الإنسان تغدو شعوراً بالالتزام ، وهذا الشعور قد ظهر أولا فى صورة « النظام الأمى Le Matriarcat » حيث ينتمى الطفل إلى أمه ويحمل اسمها ويتبعها من الناحية القانونية . ويحتمل فى رأى « تونيز » أن يكون هذا الشكل البدائى للقانون العائلى قد نتج عن دور المرأة الرئيسى فى الإنسال واستمرار الحياة (١) .

ولم تتأكد السلطة الأبوية و « النظام الأبوى Le Patriarcat » إلا بصورة تدريجية وبعد تغير ظروف حياة الجماعة . وتتخذ صورة « التملك » فى هذا النظام ، مظهر القوة بعد أن كانت تقوم على الغريزة الطبيعية عند المرأة . إذ يتمتع الرجل ، الذى يغدو « عاهل الأسرة Pater Familias » بسلطان مطلق يعترف به القانون ، ويمتد هذا السلطان لا إلى زوجته أو (زوجاته) فحسب ، بل إلى أبنائه حتى ولو كانوا متزوجين ، وإلى جميع من يظلهم سقف بيته من خدم وأرقاء وموالى وأسرى حرب .

ولم يبق اليوم فى القوانين الحديثة للأحوال الشخصية إلا صوراً باهتة من القانون العائلى القديم مجردة من سماتها العضوية والعاطفية التى كانت تعطيها كل جوهرها فى الماضى .

ويتصل القانون العرفى بالقانون العائلى اتصالا وثيقاً يعبر عن العلاقات

---

(١) أيدت الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها « باخوفين » وأثبتها فى كتابه المشهور « حق المرأة » Das Mutterrecht كثيراً من آراء تونيز حول هذا الموضوع .

الدائمة بين الاشتراك فى المكان والاشتراك فى الدم . فالأسرة لا تستطيع أن تعيش دون ارتباط بالأرض التى تستغلها وما يتصل بهذا الاستغلال من روابط وعلاقات قانونية . وينشأ عن « تملك » الأرض وعن العمل الذى يتطلبه هذا التملك عادات اجتماعية تكون فى مجموعها ما يسمى بالعرف Le Coutume. وعلى أساس القانون العرفى الذى يعبر عن الإرادة العضوية للجماعة ينظم الأفراد سلوكهم وأعمالهم. ومسلك الفرد أو الجماعات الخاصة بإزاء هذا القانون يشبه مسلك الأنسجة والأعضاء بالنسبة للكائن الحى فهم محدودون بالإطار العام الذى يسيطر عليهم . وينظم القانون العرفى حياة الجماعة حتى فى أدق تفاصيلها ، فيحدد مثلا المساحات التى تزرع صيفاً أو شتاء ، ويحدد أجور الزراع فى الحقول والعمال فى القرى ، وينظم العلاقات بين الملاك مقرراً حق الجوار وحق الشفعة ... الخ .

والغاية القصوى لهذا القانون — فى رأى تونيز وكما قرر سير هنرى من قبل — هى حفظ السلام للكائن الاجتماعى الذى يعتبر هذا القانون وسيلته الوحيدة للتنظيم . وهو ينجح فى تحقيق هذه الغاية بقدر ما يقوم فى جوهره على « التوافق » ، أى على الانسجام بين عناصر النظام الطبيعى . ولكى يضمن عدم تعكير صفو هذا الانسجام يحبذ القانون العرفى أن تتحول العلاقات الفردية ، والخدمات المتبادلة ، والمساعدات الودية إلى « واجبات ملزمة » .

ويستمد القانون العرفى سلطته من الاحترام الراسخ فى النفوس لتقاليد السلف . فأعضاء الجماعة يحتفظون بالقواعد التى تلقوها عن أجدادهم ، لا لأنهم يؤمنون بفائدتها فحسب ، بل وأيضاً لأن العرف مناسبة فريدة لإظهار تقديسهم وتبجيلهم للسلف الصالح .

وعلى هذا النحو يرى « تونيز » أن القانون العرفى قانون عضوى ينبثق مباشرة من الحياة الجماعية . وهو قانون طبيعى وتلقائى كالقانون العائلى سواء بسواء ، لا يصدر عن الإرادة والمعرفة الموضوعية ، بل عن الشعور وعن الإحساس بضرورة إبعاد الشر وجلب الخير . فهو إذن لا يعبر عن « موقف قانونى » بقدر ما يعبر عن « موقف ضميرى » . وينطبق عليه وصف شيشرون المشرع الرومانى بأنه « قانون غير مكتوب ولكنه فطرى ، لم نتعلمه أو نقرأه ولكن تلقيناه عن الطبيعة واستيقناه من مصادرها » .

أما بالنسبة للقانون الدينى فإن « تونيز » يميز بين الإيمان والشعائر . وهو يرى أن الإيمان فى جوهره ذو طابع جماعى واضح ، إذ يعبر عن وحدة الجماعة والتفافها حول مبادئ وأفكار واحدة . وليس التدين فى جملته إلا مجموعة من الأفعال تصدر عن الإيمان .

ويصاحب الدين جميع أشكال ومراسم القانون دون أن يكون بالضرورة أساساً لها . وما ذلك إلا لأن الدين والقانون مظهران من مظاهر الحياة الجماعية أحدهما (وهو القانون) يعبر عن الحياة الواقعية والآخر (وهو الدين) يعبر عن الحياة المثالية . وتبدو هذه العلاقة بوضوح فى القانون العائلى: فالدين يكرس الزواج ويضفى عليه طابع القدسية ، ولكن الزواج ، فى حد ذاته ، نتيجة للغريزة الجنسية التى يكسبها القانون صفة الشرعية . ويتدخل الدين بصفة مستمرة فى كل ما يتصل بالعلاقات العائلية ، فتتسم بطابعه جميع المناسبات كالميلاد والوفاة وتقسيم الميراث ، وهو بذلك يدعم ويرفع من الصفة القانونية لهذه المناسبات .

والصفة البارزة فى القانون الدينى هى ، فى الحقيقة ، قيمته الخلقية . فبينما

يتميز فى القانون العقلى – حسب رأى كانت وفيخته – الفصل بين « الحق » و « الواجب » ، وبين « الأخلاقية » و « القانونية » ، نجد أن التطابق كامل بين القانون الدينى والأخلاق . وتفسير ذلك نجده فى الصفات الأساسية لحياة الجماعة العضوية ، وهى التضامن الوثيق والتعاطف الروحى بين الأفراد . فالقانون الذى يؤسس على هذه الصفات يجب أن يكون تعبيراً خالصاً عن انكار الذات أو الغيرية ، أو بمعنى أشمل عن المحبة . ولذا فإن مبادىء هذا القانون يصعب التعبير عنها وترجمتها فى صيغ واضحة ومنطقية كما يحدث بالنسبة للقوانين الفعلية فى المجتمع السياسى .

* * *

وخلاصة نظرية « تونيز » أن الإنسان يوجد فى « جماعة طبيعية » مع أهله بمجرد ولادته إذ يتحد معهم فى الخير والشر . ولكنه يدخل بعد ذلك فى « المجتمع » كما لو كان يدخل فى أرض غريبة . والأسرة هى التعبير العام عن فكرة الجماعة الطبيعية . أما العلاقات الاجتماعية فإنها تتكون تحت شعار « كل يعمل لمصلحته » ، ولا يتنازل أى إنسان عن أى شىء لزميله إلا إذا تأكد أنه سيتلقى منه شيئاً مساوياً على الأقل لما تنازل عنه ، وعلى ذلك فإن المجتمع تسود فيه فكرة الحساب المغرض (كما كان يرى هوبز) ، والعلاقات القائمة على وزن الأمور بميزان العقل ، على حين أن الجماعة تسود فيها العلاقات القائمة على الغريزة وعلى العاطفة .

وتظهر العلاقات « الجماعية » فى شكل العرف ، ويحكمها نطاق الدين . أما العلاقات « الاجتماعية » فإنها تظهر فى شكل التجارة والصناعة والعلم .

وقد كان سير التاريخ من الجماعة الطبيعية القائمة على السلطة المطلقة إلى

المجتمع السياسى القائم على التعاقد . إذ ساد فى العصور الوسطى نظام الإقطاع القائم على التملك والاستحواذ ، وكان عصر النهضة بداية التحول نحو الحالة الاجتماعية القائمة على المساواة . أما من حيث التوزيع الجغرافى فإن تونيز يرى أن مجتمعات الشرق تتميز بالمظهر الجماعى Communautaire على حين أن مجتمعات الغرب تتميز بالمظهر الاجتماعى sociétaire .

ويبدو لنا أن هناك نوعاً من التعسف والتجريد فى هذا التقسيم الذى قسمه « تونيز » لأنواع العلاقات الإنسانية . والواقع أن كلا من فكرة « الجماعة » و « المجتمع » كما وصفهما لا تعبر عن حقيقة واقعية . وتصنيفه على هذا النحو لا يعبر إلا عن « نماذج تقديرية » لا تنطبق إلا انطباقاً جزئياً على المجتمعات الكائنة بالفعل .

وبالرغم من اعتراف تونيز بهذه الحقيقة ، فإنه يؤكد أن لتصنيفه أهمية من الناحية التاريخية ، إذ أن التطور الطبيعى للفكر الإنسانى قد أدى إلى طغيان « الإرادة الطبيعية » . ولذلك فإنه لا يسعه إلا أن يقرر (مع الأسف) أن النموذج « الجماعى » يترك مكانه ، فى مجتمعاتنا الحديثة للنموذج « الاجتماعى » .

ولقد كان لنظرية تونيز أهمية كبيرة فى تاريخ علم الاجتماع بألمانيا ، واقتبس كثير من علماء الاجتماع وجهة نظره فى التمييز بين الجماعة والمجتمع . ومن هؤلاء فيركنت Vierkandt ومدرسته . فهذه المدرسة قد أكدت وجود « العاطفة الاجتماعية » أو الغريزة الاجتماعية » وجعلتها أساساً لتكوين الجماعة . وإذا كنا نجد فى تحليلها لمظهرى الحياة الاجتماعية ، أى الجماعة والمجتمع ميلا إلى منهج علم النفس ، إلا أننا نلاحظ ، فى سهولة مقدار التقدم الذى أحرزته هذه المدرسة ، إذا قارنا ما وصلت إليه من نتائج بما وصل إليه ماك دوجال

وتارد وأمثالها من المتطرفين فى التشيع لعلم النفس الفردى . فالفرد هنا يحقق ذاتيته كاملة عن طريق العلاقات الإجتماعية ، وعلى ذلك فعلم النفس الاجتماعى له مجاله الخاص وهو لا يمكن أن يؤول إلى علم النفس الفردى بالرغم من اتخاذه أساساً له . ونحن إذا درسنا الفرد الوحيد ، فلا يمكن أن نجد فى هذه الدراسة ما يتشابه مع موضوعات البحث فى علم النفس الاجتماعى .

كتاب « الجماعة والمجتمع » : Gemeinschaft und Gesellschaft

يشتمل هذا المؤلف على ثلاثة كتب « أو أقسام » وملحق. وموضوع الكتاب الأول هو تحديد المعانى الأساسية للنظرية وينقسم إلى فصلين كبيرين ، يعالج المؤلف فى الفصل الأول نظرية الجماعة ، وفى الفصل الثانى « نظرية المجتمع » . أما الكتاب الثانى فموضوعه « الإرادة المفكرة » ، وهو ينقسم إلى ثلاثة فصول : فصل عن « أشكال الإرادة الإنسانية» ، وفصل ثان عن « التعارض بين شكلى الإرادة » ، وفصل ثالث يشرح المعانى التجريبية لهذا التعارض كما يظهر عند الرجل والمرأة ، وعند الشباب والشيوخ وهكذا ... وينقسم الكتاب الثالث أيضاً إلى ثلاثة فصول وموضوعه « الأسس السسيولوجية للحق الطبيعى » وهو فى الفصل الأول يهتم بتحديد المفاهيم كالشخصية والإلزام والتعاقد والتجمع والاتفاق . أما الفصل الثانى فيشرح الصلة بين الطبيعة العضوية والقانون . ويوضح الفصل الثالث كيف تتحد أشكال الإرادة فى فى المجتمع ، ثم يحدد الصلة بين الكائن الاجتماعى والدولة .

وينتهى المؤلف بملحق يوضح النتائج التطبيقية للبحث ، ومدى ما يمكن التطلع إليه فى المستقبل.

وسنحاول الآن إعطاء القارىء العربى صورة متكاملة عن هذا الكتاب

من خلال النماذج التى اخترناها من أجزاء متفرقة وراعينا فيها أن تكون معبرة أصدق تعبير عن آراء المؤلف وموضحة لدقائق نظريته (١) .

العلاقات بين الإرادات الإنسانية – الجماعة والمجتمع فى التعبير اللغوى :

يشرح المؤلف فى الفصل الأول الفكرة العامة الموجهة لنظريته ويهتم على الخصوص بتحديد معانى المصطلحات الرئيسية التى ترد خلال سرد تفصيلات هذه النظرية فيقول :

« توجد الإرادات الإنسانية فى علاقات متعددة بين بعضها وبعض. وكل علاقة من هذه العلاقات عبارة عن نشاط متبادل ، بحيث إذا كان النشاط يمارس من جهة فإنه يستقبل من جهة أخرى . وهذه النشاطات تبدو لنا كما لو كانت تنزع إما للمحافظة وإما لتدمير الإرادة أو الكائن المقابل ، فهى إما أن تكون إيجابية أو سلبية » .

والنظرية التى أعرضها ، وموضوعات بحثها لا تهتم إلا بالعلاقات ذات التأثيرات الإيجابية المتبادلة . وكل من هذه العلاقات تمثل وحدة فى التعدد ، وتعدداً فى الوحدة . فهى تتألف من متطلبات ، ومسكنات ، وأفعال تذهب وتعود ، وتعد تعبيراً عن الإرادات وعن مدى قوتها .

والمجموعة التى تتكون من هذه العلاقات الايجابية ، بوصفها كائناً أو موضوعاً فاعلا بطريقة متجانسة فى الداخل أو الخارج ، – هذه المجموعة تسمى « تجمعاً association » .

---

(١) اعتمدنا فى هذا العرض على الترجمة الفرنسية التى نشرت بالعنوان التالى :
Communauté et Société trad, de J. Leif, P.U.F., 1944

« والعلاقة نفسها ، ومن ثم التجمع ، يمكن أن تفهم على أنها حياة حقيقية أو عضوية ، وحينئذ يكون هذا هو جوهر فكرة الجماعة Gemeinschaft وإما أن تفهم على أنها تصور بالقوة يتحقق بطريقة آلية ، وحينئذ يكون هذا هو مفهوم « المجتمع » .

« واستخدام المصطلحات التي اخترناها سيوضح أن أساسها هو الاستعمال المشابه في اللغة الألمانية . ولكن مما يؤسف له أن الكتابات العلمية ما زالت تستخدمها دون أي تمييز ، بل إنها قد تخلط عن قصد بين مصطلح وآخر . ولذا يتعين إثبات بعض الملاحظات التمهيدية التي توضح التعارض بين معنى وآخــر :

فكل ما يوحي بالثقة والألفة والمعيشة المشتركة يدخل في نطاق حياة « الجماعة » ، (أو هكذا نحن نتصورها) . أما « المجتمع » فيعني ما هو عام وهو الاتصال بالعالم الخارجي . ونجد أنفسنا في « جماعة » مع ذوينا منذ الولادة ، ونرتبط معهم ارتباطاً وثيقاً في السراء والضراء ، على حين أننا ندخل « المجتمع » كما لو كنا ندخل أرضاً غريبة ، ونحن نحذر اليافع ضد « المجتمع السيء » ، ولكن تعبير « الجماعة السيئة » يطرق الأذن كما لو كان فيه تناقض . صحيح أن المشرعين يتكلمون عن « المجتمع العائلي » ، ولكنهم حينئذ لا يتقلدون إلا المفهوم الاجتماعي للعلاقة . ولكن « الجماعة العائلية » بتأثيراتها اللانهائية على الروح الإنسانية ، يشعر بها كل واحد ممن ينتمون إلى هذه الجماعة . وعلى هذا النحو يشعر الخطيبان أنهما ، بالزواج ، يدخلان في حياة جماعية كاملة communio totius vitae . أما إذا قلنا إنهما يدخلان في « حياة مجتمعية » ، فهذا التعبير ينطوي على تناقض في حدوده .

وتوجد « وحدة جماعية » تنم عن الاشتراك فى اللغة أو العادات أو العقيدة ، ولكن يوجد « مجتمع » للعمل أو للعلوم. ومجتمعات التجارة لها من وجهة النظر هذه دلالة خاصة ، وحتى مع وجود الثقة والترابط بين أعضائها فلا نستطيع مع ذلك أن نسميها « جماعات » التجارة .

ونستطيع بمعنى عام أن نتكلم عن « جماعة » تضم الإنسانية كلها ، على النحو الذى تدعو إليه الكنيسة . ولكن « المجتمع » الإنسانى يفهم على أنه مجرد تجاور بين أفراد مستقلين بعضهم عن بعض .

ومجمل القول إن « الجماعة » مفهوم قديم ، أما « المجتمع » فهو حديث كوجود وإسم . والجماعة هى المعيشة المشتركة الحقيقية والدائمة ، أما المجتمع فإنه فقط عابر وظاهرى . وعلى ذلك نستطيع أن نفهم الجماعة على أنها كائن حى والمجتمع على أنه تكتل آلى ومصطنع .

وحدة الدم ، والمكان ، والشعور ، والقرابة ، والجوار ، والصداقة :

« تنزع جماعة الدم ، كوحدة للوجود ، إلى تأكيد كيانها عن طريق وحدة المكان ، وتصل إلى ذلك بتعبير مباشر فى المسكن المشترك . ويؤدى هذا بدوره إلى وحدة الشعور عن طريق النشاط والتنظيم المشترك فى اتجاه واحد ولهدف واحد . ووحدة المكان يمكن اعتبارها الكل المتناسق للحياة الحيوانية ، على حين أن وحدة الشعور والتفكير يمكن اعتبارهما الكل المتناسق للحياة العقلية — وهذه الأخيرة هى إذن — فى علاقاتها مع الأولى — أكثر أنواع الوحدة تحقيقاً للصفة الإنسانية وأعلاها درجة .

وكما أن وحدة الدم تفترض ارتباطات تتصل بالقرابة ، فكذلك نجد أن وحدة المكان تفترض علاقات بالنسبة للتربة والأرض ، ونجد أن وحدة الشعور تفترض علاقات مشتركة بالأماكن المقدسة ، وبالآلهة المعبودة ، وهذه الأنواع الثلاثة من الوحدة الجماعية يرتبط بعضها ببعض فى المكان وفى الزمان ، ومن ثم ترتبط فى نموها وفى كل من ظواهرها الخاصة ، وكذلك بصفة عامة فى تأثيرها على الحضارة الإنسانية وتاريخها .

وكلما كان هناك أناس يرتبطون بعضهم ببعض عن طريق إرادتهم العضوية ويقوم بينهم اتفاق متبادل يمكن القول بوجود « جماعة » من هذا النوع أو ذاك . ونستطيع أن ننظر إلى هذه الأنواع المختلفة من الجماعات ، الواحدة بعد الأخرى ، من خلال أسمائها الأصلية المفهومة :

١ — القرابة :   ٢ — الجوار .   ٣ — الصداقة .

والقرابة لها البيت كمكان يجسم حقيقتها ، ففيه تكون المعيشة المشتركة تحت سقف واحد ، وفيه يكون الاستمتاع المشترك بما تملك الأسرة وخاصة الأغذية المستمدة من مؤن واحدة ، والتى يتقاسمها الأفراد حول مائدة واحدة . كما أن البيت يمثل وحدة العبادة حيث تقام الشعائر للأسلاف(١) حتى تظل أرواحهم غير المنظورة حامية لأهله وبحيث تكون الرهبة والتقديس المشترك حافزاً أكيداً لحياة عائلية مطمئنة ونشاط مستمر ... ولهذه الأسباب فإن الإنسان السوى يكون عادة فى أتم حالات السعادة وهدوء النفس عندما يكون محاطاً بأفراد عائلته ، إذ أنه يحس حينئذ بأنه فى بيته .

---

(١) يشير المؤلف إلى عبادة الأسلاف فى المجتمع اليونانى القديم. أنظر كتاب فوستيل دى كولانج « المدينة القديمة » La Cité Antique

والجوار هو الصفة العامة للمعيشة المشتركة فى القرية حيث يكون تقارب المساكن وتجاور الحدود فى الحقل من عوامل الاتصالات العديدة بين الناس وحيث تؤدى عادة الحياة المشتركة والمعرفة الوثيقة المتبادلة إلى ضرورة الاشتراك فى العمل وفى التنظيم والإدارة وإلى الابتهال إلى آلهة واحدة تمنح الخير والبركة وتدفع البلاء . وإذا كان الشرط الجوهرى لروابط الجوار هو الاشتراك فى مكان الإقامة ، إلا أن هذه الروابط قد تظل قائمة فى حالة البعد وإن كانت بدرجة أقل من روابط القرابة . وفى هذه الحالة تبحث عما يغذيها فى بعض الذكريات المشتركة أو الاجتماعات بين الحين والحين .

وتتميز الصداقة عن القرابة والجوار بهوية ظروف العمل وطرق التفكير التى تغدو نتيجة لها . فهى تنشأ من تشابه الحرفة أو الفن ولكن هذه الرابطة يجب أن تتوطد وتتدعم عن طريق محاولات من التقارب واللقاء بين حين وآخر ويحدث هذا دخل نطاق مدينة واحدة . وهكذا نرى أن أصحاب الفن الواحد وكذلك من يشتركون فى عقيدة واحدة يأنس بعضهم إلى بعض لأنهم يرتبطون برباط واحد أو يشتركون فى عمل واحد .

وإذا كانت الحياة المشتركة فى المدينة يمكن اعتبارها نوعاً من الجوار ، وكذلك الحياة تحت سقف واحد ما دام يشترك فيها غير الأقارب والخدم ، فإن الصداقة الروحية تشكل على العكس نوعاً من الرباط غير المنظور ، نوعاً من الاتحاد الصوفى يحركه ويغذيه شعور حدسى وإرادة خلاقة . والعلاقات بين الأشخاص بوصفهم أصدقاء أو رفاق ليست لها بالضرورة الصفة العضوية التى تجعلها تتأثر بشروط داخلية . فهى أقل ما تكون خضوعاً للغريزة ، وشرط العادة أقل ظهوراً فيها مما هو بالنسبة لعلاقات الجوار . فهذه العلاقات (أى

علاقات الصداقة) ذات طبيعة عقلية ، ولذلك فهى إذا قورنت بعلاقات الجوار نجدها تقوم إما على الصداقة أو على الاختيار الحر .

الحياة المنزلية — الدوائر الثلاثة :

تتكون الأسرة المنزلية من ثلاث طبقات أو دوائر تتحرك كلها حول مركز واحد . فالطبقة أو الدائرة الداخلية هى أقدم الثلاثة وهى تتألف من الرجل والزوجة أو الزوجات إذا كن يتمتعن بمركز مماثل بالنسبة لبعضهن البعض . وتأتى بعد ذلك الذرية ، وأفرادها يكونون دائرة واحدة حتى ولو كان بعضهم متزوجاً. أما الدائرة الخارجية فتتكون من الخدم والأتباع ، وهؤلاء ولو أنهم فى الحقيقة نبات خارجى ، إلا أنهم ينتمون إلى الجماعة بقدر ما يندمجون فى إرادتها وروحها العامة ، وبقدر ما يشعرون بالارتياح للانتماء إليها والانسياق فى تيارها العام . وهذا الوضع أيضاً ينطبق على النساء اللائى يأتين إلى أزواجهن من الخارج . وبما أن الأولاد هم ثمرة اتحاد الزوج والزوجة فإنهم يؤلفون ، بوصفهم ذرية وأتباعاً، حالة وسطاً بين السلطة والتبعية . وكذلك يمكن القول إن حالة الخدم قد تشبه حالة الأولاد ، ولكنها تنقلب إلى استرقاق عندما تهان كرامة الإنسان .

وهناك اعتقاد خاطىء راسخ فى الأذهان بأن الخدمة مهينة فى ذاتها ولذاتها لأنها ضد المساواة الإنسانية . والواقع أن أى انسان يمكن أن يهبط بنفسه أمام إنسان آخر فى ظروف متباينة ، إما لأنه جبل على العبودية ، أو بسبب الخوف ، أو بالعادة ، أو التأثر بالخرافة ، أو بدافع الحساب المغرض لتحقيق مصلحة ذاتية . وهذا الخضوع يكون أشد وضوحاً كلما ازدادت وقاحة السيد ووحشيته وطغيانه ، أو كلما كان جشعه وحبه للاستغلال يدفعانه لامتهان الأشخاص التابعين له . وعلى حين أنه يتعاقد معهم تعاقداً حراً إلا أنه يسمح

لنفسه بظلمهم وإيلامهم . وإذا كان من يعامل معاملة سيئة برضى بذلك ، فإنه « كماسح الجوخ » (أو المتملق) ذو طبيعة أقرب إلى طبيعة الرقيق ، على حين أن الخادم الذى يتقاسم مع الأسرة أفراحها وآلامها ، ويكن لسيد الأسرة احتراماً كاحترام الابن الناضج ، ويتمتع بثقته كرفيق يستشيره فى أموره الخاصة — هذا الخادم يكون ، على العكس ، إنساناً حراً من الناحية الخلقية ، حتى ولو لم يكن كذلك من الناحية القانونية . وينطوى الوضع القانونى للرقيق على الإجحاف والظلم وذلك لأن القانون يهدف إلى أن يكون ، بل يجب أن يكون معقـــولا . وهو حين يميز ، على هذا الأساس ، بين « الانسان » و « الشىء » يتطلب فى الواقع الاعتراف بإنسانية الكائن العاقل .

الاقتصاد المنزلى — البيت والمائدة

إن أول شئ يجب الاهتمام به فى تنظيم المنزل هو الاقتصاد المنزلى على اعتبار أنه المظهر الذى تبدو فيه الجماعة عاملة ومستمتعة فى وحدة متناسقة . والمتعة التى تتكرر دائماً — شبيهة بالتنفس — هى متعة الغذاء . ومن هنا كان صنع الأغذية وتحضيرها هو أشد الأعمال ضرورة وأكثرها انتظاماً . وتتوزع هذه الأعمال عادة بين الأبناء والأحفاد دون الكبار . وكما أن الغابة والحقل هما المجال الخارجى الطبيعى ، فكذلك يعتبر الموقد (١) وشعلته المتوهجة نواة البيت وجوهره الأساسى إذ أنه المكان الذى يجتمع حوله الرجال والنساء ، والشبان والشيوخ ، السادة والخدم ليستمتعوا سوياً بتناول الوجبة الأساسية ولذلك اتخذ الموقد والمائدة معنى رمزياً : فالموقد يرمز للطاقة الحية للبيت

(١) فى المجتمع اليونانى القديم كانت الشعلة المقدمة فى وسط البيت رمزاً لاستمرار الأسرة ، ولذلك كان يقال « شعلة انطفأت » بمعنى أسرة اندثرت . انظر فوستيل دى كولانج « المدينة القديمة » .

واستمراره فى تتابع الأجيال ، والمائدة ترمز لاتحاد أعضاء الأسرة فى احتفاظهم وتجديدهم للجسم والروح .

ويمكن القول إن المائدة هى البيت نفسه على اعتبار أن كل فرد فى الأسرة يتخذ مكانه منها ويحصل على نصيبه من خيرات الجماعة . وإذا كان الأعضاء يتفرقون ويقسمون أنفسهم ليقوموا بالعمل اللازم فإنهم هنا (أى حول المائدة) يعاودون التجمع ليتقاسموا فيما بينهم ثمار هذا العمل .

ويتعارض التبادل بمعناه الحقيقى مع طبيعة الأسرة وهو لا يوجد إلا خارج القسمة المشتركة للمتع الأساسية ، وبقدر ما يرغب الأفراد فى امتلاك شىء مستقل ، وفى هذه الحالة يحققون رغبتهم بتبادل أشياء صنعوها لأنفسهم خارج نطاق النشاط الجماعى ويستطيع البيت ذاته كوحدة — عن طريق رئيسه أو من ينيبه عنه — أن يحول الفائض من منتجاته إلى سلع يرى أنها ضرورية عن طريق التبادل . ومثل هذا التبادل لا يمكن تصوره إلا إذا حدث بين أسر تدخل فى نطاق جماعة تعتبر نفسها أسرة كبيرة واحدة (كما يحدث فى القرية ، وفى المدينة أو بين المدينة والريف فى منطقة واحدة) . وحينئذ يتم التبادل فى هدوء وسلام وفق مبادئ يظهر عدلها للتفكير السليم ، وتبدو كما لو كانت تعبيراً عن قسمة مشتركة شبيهة بالمتعة المشتركة حول المائدة الحافلة . وسوف نلاحظ أن هذه الحركة البسيطة هى الأصل فى فكرة التبادل وفى دورة البضائع ولكن مظاهر هذه الفكرة قد تغدو بعيدة كل البعد عن الأصل وتبدو تشويها لها مما يضطرنا — لكن نفهم التبادل فى صورته الحقيقية — إلى تفسيره بالعودة إلى حاجات الأفراد وإراداتهم .

نظرية المجتمع

المجتمع عبارة عن مجموعة من الناس يعيشون بعضهم مع بعض ، ويحتفظون

إزاء بعضهم البعض بعلاقات سلمية (كما هى الحال عند أفراد الجماعة)، ولكن لا تجمع بينهم أية رابطة عضوية ، بل يظلون دائماً منفصلين عضوياً » .

« فبينما يكون الأفراد فى الجماعة » مرتبطين بالرغم من انفصالهم ، فهم فى المجتمع منفصلون بالرغم مما قد يؤدى إلى ارتباطهم . وعلى ذلك فلا يوجد فى المجتمع نشاطات تصدر عن وحدة قبلية a prioir وبصورة ضرورية بل يعمل كل واحد من أجل نفسه ، ويصدر سلوكه عن حالة من التوتر والتحفز بإزاء الآخرين . ومثل هذا السلوك السلبى طبيعى فى المجتمع ، فلا يقبل أى شخص أن يقوم بخدمة للآخر ، أو يعطى أى شئ للآخر ، إلا إذا كان ذلك نظير خدمة مقابلة ، أو عطاء يكون على الأقـــل مساوياً لعطائه . وقد يكون من الضرورى أحياناً أن تكون الخدمة أو العطاء الذى يحصل عليه أكثر فائدة ، فى نظره ، من ذلك الذى يقدمه ، وذلك لأن الأمل فى الحصول على شئ أحسن هو وحده الذى يدفعه إلى عمل الخير .

والمجتمع المدنى هو فى الحقيقة مجتمع تبادل Société d'échange يهتم الاقتصاد السياسى بمعرفة طبيعته وتصرفاته ، والأفراد فيه يمكن وصفهم ، حسب تعبير آدم سميث بأن « كل منهم تاجر » . وإمكان العلاقة الاجتماعية لا يفترض شيئاً آخر غير عدد من الأشخاص المجردين ، يكونون قادرين على الإنتاج وبالتالى على بذل الوعود .

والمجتمع من حيث أنه تجمع لعدد من الناس يجب أن يسود بينهم نظام اتفاقى من القواعد ، يكون ، بحسب هذا التعريف ، غير محدد بحدود ، إذ أنه يستطيع أن يتخطى باستمرار حدوده الحقيقية أو المحتملة .

وبما أن كل شخص فى المجتمع يبحث عن منفعته الخاصة ، ولا يتفق مع الآخرين إلا بالقدر وفى المدة التى يسعون فيها معاً لتحقيق مصلحة واحدة

فإن علاقة كل شخص بالآخر قبل الاتفاق وخارجه ، وكذلك قبل وخارج أى تعاقد خاص — هذه العلاقة يمكن تصورها على أنها علاقة عداء بالقوة ، أو حرب كامنة ، وذلك بغض النظر عن اتفاقات الإرادة التى قد تكون بمثابة معاهدات للصلح ، فالمشترون والبائعون ، فى وجوه نشاطهم المختلفة ، يقف كل منهم إزاء الآخر كما لو كان يرغب ويحاول أن يعطى أقل ما يمكن من ماله الخاص ويحصل على أكثر ما يمكن من مال الغير . كما أن التجار الحقيقيين يجرى كل منهم فى حلبة السباق ، ويحاول أن يتخطى صاحبه ليكون ترتيبه الأول — إذا أمكن — فى الوصول إلى الهدف . ومعنى ذلك أن كلا منهم يحاول أن يدفع الآخر بمنكبه حتى يكبو . وبذلك تكون خسارة الواحدهى فى الوقت نفسه مكسباً للآخر . وهذه هى « المنافسة العامة » التى تحدث فى شتى الميادين ، ولكنها أشد ما تكون وضوحاً فى ميدان التجارة . وقد وصفها بعضهم للتدليل على ما أطلقوا عليه « حرب الجميع ضد الجميع » ، واعتبروا هذه الحالة ، هى الحالة الطبيعية العامة التى فطر عليها الجنس البشرى (١) .

غير أن هذه المنافسة ، تحمل فى طياتها ككل أشكال الحرب إمكان نهايتها إذ يقرر الأعداء ولو بتجشم المصاعب أحياناً ، أن بعض المواقف تقتضى منهم الاتفاق لأن ذلك يحقق مصلحة الجميع ، وبذلك يتغاضى كل منهم لصاحبه عن بعض الأمور بل قد يتحدون لتحقيق هدف مشترك (وفى الغالب يكون

---

(١) يشير تونيز هنا إلى نظرية هوبز التى أعلنها فى كتابه « التنين » Leviathan وذكر فيها أن حالة الطبيعة أى قبل نشأة المجتمع ، هى حالة « حرب الجميع ضد الجميع » Be llum omnium contra omnes . ومن الواضح أن تونيز يعارض هوبز ، إذ يرى ، على العكس أن حالة الحرب أو على الأصح المنافسة لم تظهر إلا بعد ظهور المجتمع .

هذا الاتحاد ضد عدو مشترك) ، وعلى هذا النحو تخف وطأة المنافسة وتتحول إلى تحالف coalition .

« هذه العلاقات التى تقوم على تبادل القيم المادية يحدث ما يناظرها فى كل اتفاق اجتماعى يقوم على الكياسة ومراعاة الغير . فتبادل كلمات الثناء وعرض الخدمات التى يبدو فيها أن كل شخص يقدر موقف الآخرين ويضع نفسه فى موضعهم ، مثل هذا الموقف فى الحقيقة يخفى وراءه تفكير كل شخص فى نفسه ، واهتمامه ، على العكس ، بانتصار وجهة نظره وتحقيق مصالحه الذاتية . ولذلك نرى أن كل واحد ينتظر بل يطلب من الآخر قدراً معادلا على الأقل لما قدمه إليه من صنوف التودد والمجاملة ونراه تبعاً لذلك يزن خدماته بدقة وكذلك تملقه وهداياه ... الخ . على أساس أن هذه الأشياء ستحدد الغايات المطلوبة .

ويمكن القول عموماً إن شروط الحياة الاجتماعية أساسها المقارنة بين خدمات ممكنة أو مقترحة وأن العلاقات بين الأشخاص تتصل بموضوعات حسية أو مادية . أما النشاط المنزه عن الغرض والكلمات الطيبة التى تحمل معناها الحقيقى فمجالها هو الجماعة التى يجمع بينها رباط الدم .

التعارض بين الجنسين

يربط « تونيز » التعارض بين الرجل والمرأة بالتفرقة الأساسية التى أقامها بين الإرادة العضوية (أو العاطفية) والإرادة الواعية (أو العقلية) . وقد شرح تفاصيل هذا التعارض فى القسم الثالث من الكتاب الثانى الذى خصصه لما سماه « المعانى التجريبية » لنظريته .

وهو يقول : « من الحقائق الشائعة والهامة فى الوقت نفسه أن النساء يتحركن فى غالب الأحوال مدفوعات بعاطفتهن وأن الرجال يخضعون لما

يمليه عليهم العقل وأنهم أكثر ذكاء من النساء فهم وحدهم قادرون على العمليات الحسابية المعقدة وعلى التفكير المجرد وربط الأفكار بعضها ببعض فى إحكام وفقاً لقواعد المنطق . والقاعدة العامة هى أن النساء قلمايسلكن هذا المسلك . ومعنى ذلك أنه ينقصهن التعبير الجوهرى عن الإرادة الواعية .

على أنه ليس بصحيح أن الرجال يلجأون إلى الإرادة الواعية وحدها عندما يقومون بنوع من النشاط الخاص وأنهم يتخذون موقفاً محايداً إزاء الطبيعة ويسيطرون سيطرة تامة عليها . بل كل ما فى الأمر أن نشاطهم يتطلب استخدام العقل الواعى أو المفكر . وأن هذا الاستخدام ينمى هذه الملكة لديهم :

وتفسير ذلك أن الأنثى لا عند البشر فحسب بل وكذلك عند الحيوانات الثديية تكرس معظم وقتها لرعاية صغارها ، أما الذكر فعليه يقع عبء توفير الغذاء والدفاع ضد العدو المهاجم . ووظيفة الهجوم والاغتصاب — ويدخل فى ذلك اغتصاب الأنثى ذاتها — تستدعى منه أن يكون حذراً يحسن المراقبة والترقب ويدرب أكثر حواسه نشاطاً وهى السمع والبصر حتى تصبح من الحدة والإرهاف بحيث تدرك الأشياء البعيدة . ويؤدى ذلك بطبيعة الحال إلى نمو ملكة التنبؤ وإعداد العدة لكل احتمال . وذلك لأن الرجل هو الموجه لكل نشاط يتصل بمواجهة الطبيعة الخارجية . وهذا أمر طبيعى طالما أنه الأقوى والأكثر استعداداً للصراع وكذلك الأكثر تحركاً والأخف حركة . وبمقارنتها بالرجل فى هذا المجال ، تعتبر المرأة أكثر استكانة وأشد ميلا للخمـول .

ووظيفة الرجل كقائد تستلزم منه كذلك أن يعتاد إصدار الحكم بسرعة ، وأن يقرر فى حزم ما يجب عمله ، فى ظرف ما ، باعتبار أنه التصرف المناسب.

فلا يكاد يشعر بخطر قادم حتى يأخذ لكل احتمال عدته ، ويتخذ من علاقات الخطر دعائم لتقليب الأمر على جميع وجوهه ، ومن خبرته السابقة بالأخطار المشابهة أساساً لرسم خطط العمل .

وتبرز عند الرجل عموماً ملكة المقارنة . وتتفرع عنها صفات شكلية خاصة : كالقياس ، والوزن ، والحساب بجميع أنواعه وهذه جميعاً تتلخص فى تمييز الكميات وعلاقاتها بعضها ببعض .

كما أن أنواع النشاط التى يقوم بها الرجل تستلزم نمو فكرة « العلية » ، فعلى أساس هذه الفكرة يقوم كل نشاط علمى .

* * *

ولكن إذا كان الذكاء يعزى بحسب الأفضلية إلى الرجل ، فهو لا يساوى على كل حال القوة الذهنية فى عمومها . وبقدر ما تكون هذه القوة خلاقة وتركيبية فإن عقل المرأة هو الذى يبرزها فى أجلى معانيها . وتفسير ذلك أنه ، مثلما يتميز تكوين الرجل بسيطرة « الجهاز العضلى » يتميز تكوين الأنثى بسيطرة « الجهاز العصبى » . ففيما يتصل بنشاطها السلبى المتواصل تتحرك المرأة فى دائرة ضيقة وهى عموماً أكثر استقبالا وأكثر إحساساً بالانطباعات التى تفرض نفسها عليها من الخارج . وتفضل الاستمتاع بالمتعة القريبة ، الحاضرة ، المنتظمة عن البحث لبلوغ متعة بعيدة ، مستقبلة ونادرة .

وتتحرك إرادة المرأة بدافع الانفعال بإزاء التغيرات الملائمة أو المنفرة ، وبالتالى فإن الاحساس لديها هو واسطة التعبير عن مشاعرها الإيجابية أو السلبية . وهذا الإحساس يتكون ويزداد إرهافاً بحيث تكمن فيه المقدرة على التمييز بين الخير والشر ، والجميل والقبيح ، وهذا التمييز قد لا ينطبق

تمام المطابقة مع معرفة الأشياء والظواهر ، وهى المعرفة الموضوعية . فهذه المعرفة نحصل عليها (بوصفها إدراكا حسياً) عن طريق نشاط العين الفاحصة ثم الأذن مع الاستعانة باللمس . أما الإحساس الانفعالى فيعتمد أولا على حواس الشم والذوق ولا يحتاج إلا لملاحظة عابرة ، وهو ما نجده عند المرأة . ويظهر فى جميع التعبيرات المحملة بالمشاعر ، وفى تغيرات المزاج ، وفى الأفكار التى يوحى بها الضمير لا العقل .

ومن طبيعة هذا النشاط الذى يقوم على الإرادة العاطفية أنه يتسم بالصراحة والإخلاص والسذاجة ، وهى الصفات المباشرة والانفعالية عند المرأة ، وكذلك عند جميع الرجال الطبيعيين(١) فى كل الظروف .وإلى هذه الصفات يرجع إنتاج العقل والإبداع الذى يصبح بواسطة رقة الشعور وحسن الاختيار والتذوق إنتاجاً فنياً ، حتى ولو كان هذا الانتاج يحتاج — لكى يخلق أعمالا عظيمة — إلى القوة العضلية والذكاء ، أو إلى دوافع أنانية تحرك وترفع حافز العمل عند الرجل » .

وتؤدى هذه الكلمة إلى رأى غريب عن العبقرية يسرد « تونيز » تفاصيله بقوله : « يبدولنا على هذا النحو أن نواة العبقرية ، وأن أحسن ما فى الرجل يرجع إلى ما ورثه عن طريق الأم . ولذلك فإن الرجل العبقرى يظل فى كثير من صفاته ، ذا طبيعة أنثوية ، فهو ساذج مخلص وديع ، لماح سريع تقلب المزاج ، هادىء أو ميال إلى الكآبة . وهو بعد ذلك حالم ، شارد الذهن ، يعيش كما لو كان تحت تأثير نشوة دائمة يعطى من ذاته للناس بإيمان وثقة .

---

(١) يقصد « تونيز » بكلمة « الطبيعيين » الرجال قبل أن تغيرهم حياة المجتمع السياسى .

ونتيجة لكل هذا قد يبدو مثل هذا الإنسان المتحمس — فى نظر الناس العاديين الذين يديرون أمورهم بعقل بارد — مقهوراً أو مخبولا ، بل أبلها أو سخيفاً ، أو كرجل ثمل بين راجال واعين . وسلوك المرأة عندما تكون أحكامها حرة غير مقيدة بقيود ، لا يختلف كثيراً عما ذكرنا ، ولذلك فالرجال العاديون لا يفهمونها وتبدو فى نظرهم سخيفة .

وفى الحقيقة تظهر عند الرجل العبقرى فى قوة ونماء ، الصفات التى قد تظهر فى شكل ما عند الكائنات المزودة بالقدرة على الكلام . وهو أكثر النماذج اقتراباً من نموذج الرجل الكامل الذى نريد أن نصوره كمثال أعلى . وذلك لأن القوة العضلية والشجاعة تتفاضل بها الحيوانات فيما بينها ، أما الطاقة الذهنية أو العبقرية فيختص بها النوع البشرى ، حتى ولو على سبيل الإمكان لا التحقيق . فالإنسان العبقرى هو الإنسان الفنان ، هو الشكل النامى (أو الزهرة) للإنسان الطبيعى (البسيط والحق) .

وإذا سلكت المرأة وسلك الرجل كل حسب تكوينه : الأولى ككائن طبيعى ، والثانى ككائن مصطنع ، فإن الرجل الذى تسود عنده الإرادة العضوية يكون ، مع ذلك ، ما زال مصطبغاً بالروح الأنثوية ، وهو يتخلص من هذه الروح عن طريق الإرادة الواعية ، والمفكرة . وحينئذ فقط يبدو فى صورة الرجولة الخالصة . وقد يميل الشعراء والمفكرون إلى امتداح المجهول فى المرأة ، والعمق الخفى فى كيانها ومشاعرها ، والصفاء فى روحها . وهذا الميل يدل على أننا نحتـــاج فى بعض الأوقات لأن نتذكر كل ما فقدناه عندما أصبحنا نفكر ببرود . أى عندما أصبحنا نعمل فى ضوء العقل وحده .

ومع ذلك فالطبيعة لا تدمر نفسها ، إلا لتنمى بطريقة جديدة عناصر

طاقتها . إذ أن الإنسان يعود إلى لذه التأمل والمحبة اللذين قضى عليهما التدبير والتطلع ، عن طريق أصفى المعارف وأسماها ، وذلك حين تصبح المعرفة فلسفة .

تلخيص :

وفى ختام هذا البحث نورد ملخصاً للأفكار الأساسية التى جاءت فى كتاب « الجماعة والمجتمع » ، وقد أثبت هذا التلخيص المؤلف نفسه فى بعض فصول الكتاب :

الفروق بين المرأة والرجل

المـــزاج

عند المرأة	عند الرجل
يتميز باللون العاطفى	يتميز بالنشاط المغرض

الصفة المميزة

عند المرأة	عند الرجل
سيطرة الشعور	سيطرة العقل

التفكــير

عند المرأة	عند الرجل
يعتمد على الحدس	يعتمد على المعرفة الموضوعية

الفرق بين الجماعة والمجتمع

الجماعة	المجتمع
الارادة العضوية	الارادة الواعية
الأنا (أو الذات)	الشخصية
التملك (أو الاستحواذ)	الملكية التعاقدية
الاعتماد على الأرض أو التربة	الاعتماد على المال
سيادة القانون العائلى	سيادة قانون الالتزام

الفصل السادس

الأسس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث

الفصل السادس

الاسس المنهجية لعلم الاجتماع الحديث(1)

نشأ علم الاجتماع بالمعنى الحديث الذى نفهمه اليوم فى القرن التاسع عشر. وكلمة « اجتماع Sociology » ذاتها لم تعرف إلا حوالى عام ١٨٣٠، حين صاغها الفيلسوف الفرنسى « أوجست كونت » لأول مرة.

وقد ظلت الحقائق الاجتماعية، مدة طويلة، بعيدة عن البحث العلمى المنظم. غير أن ذلك لم يمنع الفلاسفة، منذ أقدم العصور، من تلمس وجوه الاصلاح للمجتمع حسب معتقداتهم ومبادئهم. وهذا التفكير الاجتماعى الذى كان ينبعث عن الرغبة فى علاج مشكلات المجتمع، والذى كان ينصب على إيجاد خير الوسائل لتحقيق العدالة الاجتماعنة، هو ما يطلق عليه اسم « الفلسفة الاجتماعية ». فهى عبارة عن آراء مثالية تهدف إلى إصلاح المجتمع، وتضع المثل العليا دون أن تتقيد كثيراً بالواقع.

أما علم الاجتماع فهو شيء آخر: إذ أنه يهتم بدراسة المجتمعات الإنسانية، دراسة تعتمد على الملاحظة وتقرير الواقع. ويحاول جهده أن يبتعد عن الآراء الذاتية. وهذه الدراسة أمر واجب قبل التفكير فى الإصلاح. إذ يجب أن نبدأ بمعرفة الحقيقة الماثلة أمامنا معرفة تعتمد على الملاحظة والتحليل العلمى، الذى يعطينا صورة واضحة عن طبيعة الحياة الاجتماعية، وعن التفاعل بين أوجه النشاط الاجتماعى وظروف البيئة.

ومما يدعو إلى الفخر أن المؤرخ والفيلسوف العربى (ابن خلدون) كان

---

(1) نشر هذا البحث بالمجلة الاجتماعية القومية. العدد الثانى. مايو ١٩٦٦.

أول من أدرك طبيعة البحث الاجتماعى بما يكاد يشبه مفهومه الحديث . ولذلك فإن آراءه ونظرياته الاجتماعية تعد حدثاً فذاً فى تاريخ الفكر الاجتماعى . فقد أراد أن يكتب تاريخ الدولة الاسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الدراسة الموضوعية ، وأدرك ، بنظرة ثاقبة ، ان كتابة التاريخ لا تستقيم إلا إذا سبقتها دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التى انبعثت منها حوادث التاريخ . فوضع « المقدمة » التى أرست قواعد « علم العمران » أو علم الاجتماع كما نسميه اليوم .

غير أن المنهج العلمى الذى وضع أسسه ابن خلدون ما لبث أن خبا أواره فى القرون الوسطى وعصور الفلسفة . ولم يظهر هذا المنهج مرة أخرى إلا على يد المفكر الفرنسى « منتسكيو » فى القرن الثامن عشر . وذلك حين اهتم فى كتابه « روح القوانين » بدراسة أثر العوامل البيئية والمناخية وأعمال السكان وعقائدهم وعاداتهم المكتسبة والموروثة ، فى القوانين والنظم الاجتماعية .

وسارت الدراسات الاجتماعية قدماً إلى الأمام فى القرن التاسع عشر ، وساعد على تقدم المنهج العلمى المقارن حركة الكشوف الجغرافية ، وكتابات الرحالة والمستكشفين . فاهتم العلماء بدراسة تاريخ الأديان المقارن . ودراسة اللغات واللهجات عند الشعوب المختلفة ، ودراسة النظم العائلية والتشريعية وما يتصل بها من شعائر وطقوس وخاصة عند الشعوب التى اصطلح على تسميتها باسم « الشعوب البدائية » . وكان هذا هو الاتجاه الأنثروبولوجى فى الدراسات الاجتماعية ، وهو الاتجاه الذى اهتم به على الخصوص علماء المدرسة الانجليزية نظراً لارتباطه الوثيق بحركة الاستعمار .

وفى مطلع الثلث الثانى من القرن الحالى وجد علم الاجتماع أنه قد قطع

شوطاً لا بأس به فى سبيل تحقيق المنهج العلمى . ولكنه ، مع ذلك ، وجد أمامه عدداً من المسائل المترسبة من القرن الماضى يتعين عليه أن يبت فيها برأى ، حتى لا يعوق الجدل والنقاش حولها تقدم البحوث الاجتماعية .

١ — علم الاجتماع وفلسفة التاريخ :

وأول هذه المسائل علاقة علم الاجتماع بفلسفة التاريخ . فمن المسائل التى شغلت علم الاجتماع فى بدء تكوينه الاتجاه العام الذى يتجه إليه المجتمع فى نموه وتطوره والغاية القصوى التى يهدف إليها هذا التطور .

وما هو مصير الإنسان فى المجتمع ؟ إلى أى اتجاه تتجه الحضارة ؟ إلى أين يتجه العالم ؟ مثل هذه الأسئلة كانت تتردد على ألسنة بعض علماء الاجتماع ، وكانوا يضيعون وقتاً وجهداً كبيرين فى محاولة الرد عليها .

وهذه المسائل لا تمت ، فى الواقع ، لعلم الاجتماع بصلة ، ولكنها بقايا من تراث نوع من البحث شغل الأذهان قبل علم الاجتماع ، وهو فلسفة التاريخ . إذ كان التفكير الاجتماعى قد بدأ — كما ذكرنا — بمحاولات لحل المشكلات التى كانت تنشأ خلال العصور المختلفة . فمن « أفلاطون » إلى « هيجل » لم يتوان المفكرون لحظة عن التساؤل عن مصير الإنسانية دون أن يحصلوا على نتيجة علمية .

ومن الغريب أن علماء الاجتماع الذين تقدموا بهذا العلم ، وكانوا حلقة الاتصال بينه وبين العلم الحديث ، من أمثال « دوركيم » و « هوبهوس » و « ديوى » لم يستطيعوا التحرر تماماً من فلسفة التاريخ . فأكد دوركيم أن المجتمع يسير نحو تحقيق فكرة «التضامن العضوى » Solidarieté organique أما « هوبهوس » و « ديوى » فقد أكدا أن المجتمع يتقدم نحو الانتصار الكامل للعقل . ونستطيع أن نضيف إلى هؤلاء « كارل ماركس »

الذى أكد أن التغيرات المختلفة فى حياة الانسان ، ووجود الطبقات ليست إلا مراحل انتقال ستختفى فى وقت ما بعد أن تمهد الطريق لمجتمع بدون طبقات .

أما اليوم فقد تغير الموقف بعد أن اقتنع علماء الاجتماع بأن هذا العلم سيضار إذا استمر الخلط بين بحوثه ، وبين فلسفة التاريخ ، أى بين البحث الموضوعى والرغبة فى التنبؤ .

وهذا الخلط يرجع فى أساسه إلى خطأ منطقى وإلى عدم التمييز بين الحكم « التقريرى » Jugement de réalité ، وبين الحكم « التقديرى » Jugement de Valeur فقد فهم بعض المفكرين حركة المجتمع ، وانتقاله من حالة إلى حالة على أنه تقدم نحو غاية معينة أو مثال أعلى . ومن الأسباب التى ساعدت أيضاً على الخلط بين الاجتماع وفلسفة التاريخ ، نظرية التطور التى نادى بها « هربرت سبنسر » ، والتى تقول بأن التطور الاجتماعى يحدث فى اتجاه ثابت عرفت خطوطه الأساسية من قبل ، وأن مراحل التطور ليست إلا حلقات متصلة متتابعة بحيث نستطيع أن نتدرج من المجتمعات البدائية حتى نصل إلى تفسير المجتمعات الحديثة (١) .

مثل هذه الفروض قد زالت اليوم تماماً من علم الاجتماع ، كما زالت من الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا ، وتسود الآن فكرة النماذج المختلفة من المجتمعات Social types ، ودراسة كل نموذج دراسة مستقلة دون إصرار على إيجاد العلاقة بينه وبين بعض النماذج الأخرى .

---

(١) انظر كتابنا « التطور فى الحياة وفى المجتمع » . مؤسسة الثقافة الجامعية . الاسكندرية ١٩٦٦ .
الفصل الثانى وما يليه .

وهذه النتيجة توصلنا إلى هدم فكرة « المجتمع الواحد » . فقد كان العلماء من قبل ، أو على الأصح فلاسفة التاريخ ، يتكلمون عن « المجتمع » بصيغة المفرد . وتكلم أوجست كونت نفسه باسم « الإنسانية » . والحقيقة أن هناك « مجتمعات مختلفة » لكل منها بناؤه الاجتماعى الخاص Social Structure وهذا البناء يتكون من مجموعة من العلاقات والنظم التى تنظم حياة الأفراد والجماعات . وتختلف الحقائق الاجتماعية ، أو الظواهر الاجتماعية من مجتمع إلى آخر باختلاف العصور التاريخية ، واختلاف الحضارات ، أى باختلاف النماذج الاجتماعية .

على أن فصل علم الاجتماع عن فلسفة التاريخ لا يعنى بالضرورة أن ذلك العلم يجب أن يبعد عن اختصاصه تحليل الحالة الحاضرة لكل مجتمع ، ومحاولة استخلاص الاحتمالات الأساسية لنموه وتطوره . فالحقيقة أن تخلص علم الاجتماع من أوهام فلسفة التاريخ التى تتشبث بسير المجتمع فى اتجاه محتوم ، يعينه على التفرغ للبحث العلمى الذى يعتمد على ملاحظة الحقائق الراهنة ووصفها وصفاً دقيقاً ، كما يعينه على رسم الخطوط الأساسية للاحتمالات التى قد يتجه المجتمع إليها فى نموه وتطوره . وهذه الاحتمالات قد تتعارض فيما بينها خصوصاً فى حالة المجتمعات التى تكون فى طور التكوين . إذ أن مثل هذه المجتمعات غالباً ما تتنازعها عوامل مختلفة فيجذبها أحدها فى طريق ، ويجذبها الآخر فى طريق آخر . وواجب علم الاجتماع أن يكشف عن هذه العوامل . ويحللها تحليلا دقيقاً ثم يترك مجال التوجيه العملى لمن يريد الإفادة من نتائج هذا التحليل .

٢ — النزاع المزعوم بين الفرد والمجتمع :

انحصرت جهود كثيرة من مدارس علم الاجتماع فى بيان أسبقية الفرد

على المجتمع أو العكس . بل أننا نستطيع أن نقول إن مسألة العلاقة بين الفرد والمجتمع قد شغلت الأذهان حتى فى المرحلة التى سبقت تكوين علم الاجتماع ، وهى المرحلة التى أطلقنا عليها اسم مرحلة « الفلسفة الاجتماعية ». إذ حاول بعض الفلاسفة أن يثبتوا أن الحياة فى المجتمع ليست من جوهر الإنسان ، وأن من الممكن أن نتصور الإنسان فى حالة العزلة . ومن هؤلاء الفيلسوف العربى « ابن طفيل » الذى حاول فى قصته « حى بن يقظان » أن يشرح مراحل التطور العقلى لإنسان يعيش وحيداً لا تربطه أية علاقة بالمجتمع . هذا التيار الذى كان ينادى بأن الفرد يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه قد اصطدم منذ القدم بالتيار المضاد الذى كان يحاول أن يثبت أن الفرد أو الكائن الإنسانى لا يمكنه أن يعيش بدون مجتمع . وقد تبلور هذا الرأى الأخير فى عبارة أرسطو المشهورة « الإنسان حيوان اجتماعى » .

وعلماء الاجتماع ، فى الوقت الحاضر ، وإن كانوا لا ينكرون أن الفرد لا يفهم على حقيقته إلا فى ضوء التأثيرات التى تقع عليه من المجتمع ، إلا أنهم لا يعترفون بهذا النزاع ، وبتلك المناقشات التى لا تنتهى ، حول مسألة « الأولوية » التى يجب أن نعطيها للفرد أو للمجتمع .

فإلى عهد قريب كان علماء الاجتماع يفصلون فى بحوثهم بين الفرد من ناحية ، والمجتمع من ناحية أخرى ، كما لو كان الأمر يتعلق بحدين لا يمكن أن يتلاقيا ، ولابد أن يكون هناك تعارض بينهما :

فانتصر « تارد » ، و « جون ستوارت ميل » ، و « وارد Ward » ، وجيدنجز لمذهب « الفردية » ، وهاجم « أوجست كونت » ، و « سبنسر » و « تونيز » Tônnies » هذا المذهب . ووقف كل من « زيمل Smmel » ، و « فون فيزه Von Wiese » ، و « ماكس فيبر » ، و « ماك ايفر » ،

موقفاً وسطاً بين التشيع للمذهب الفردي ، والمذهب الجمعي . على حين أكد « دوركيم » ومدرسته في فرنسا ، و« كولى » ومدرسته في أمريكا خواص الظاهرة الاجتماعية وتأثيرها على عقلية الأفراد . وهؤلاء ، وإن كانوا قد حادوا عن الصواب حين أغفلوا التفاعل المتبادل بين الفرد والمجتمع ، إلا أن موقفهم كان أصوب من موقف غيرهم من العلماء ، لأنهم اهتموا بإظهار ما للمجتمع من أثر في أعماق نفسية الفرد . وقد اهتم « موس Mauss (١) » و « هالفاكس » (٢) ، و « بوجليه » (٣) — من أعضاء مدرسة دوركيم — اهتماماً خاصاً بإظهار ذلك الأثر .

أما اليوم فإن الجدل حول علاقة الفرد بالمجتمع قد أغلق بابه ، ولم يعد علماء الاجتماع ينظرون إلى « الفرد » وإلى « المجتمع » كل على حدة ، أو على أنهما حقيقتان متنافرتان . فنحن لا نستطيع أن نفكر في أحد الحدين دون أن نفكر في الآخر ، ولا نستطيع أن نشبه الفرد والمجتمع بكرات « البلياردو » التي تتقابل وتتباعد حسب رغبتنا . ولكن الأمر يتعلق بعناصر لا سبيل إلى الفصل بينها ويوجد بينها دائماً تعاون مشترك .

فالمجتمع والفرد لا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر . والفرد يدين بكل ما يتمتع به إلى الأفراد الآخرين ، وهؤلاء الأفراد الآخرون هم المجتمع . والمجتمع يتألف من ثلاثة عناصر : « الغير autrui » ،

---

(١) انظر بحثه بعنوان :

Esquisse d'une théorie générale de la magie; in Sociologie et Anthropologie ; Presses Univers. 1950

(٢) انظر كتابه : Les Cadres Sociaux de la mémoire ; Alcan 1935

(٣) انظر كتابه : Les Idées Egalitaires.

و « نحن nous » ، و « الأنا Moi أو الذات . وكل عنصر من هذه العناصر لا يوجد إلا مندمجاً مع العنصرين الآخرين . ففكرة الفرد كامنة فى المجتمع ، وفكرة المجتمع كامنة فى الفرد .

وليست مشكلة النزاع بين الفرد والمجتمع فى أصلها إلا مشكلة وهمية فنحن ننظر خطأ إلى النزاع الذى قد ينشأ عن تنازع مصالح الأفراد أو الذى ينشأ عن تضارب عواطفنا على أنه نزاع بين الفرد والمجموع . مثال ذلك تنازع المصلحة بين المنتج والمستهلك ، والواقع أن كلا منا منتج ومستهلك فى آن واحد . فإذا كنت منتجاً فإنى أرغب فى بيع إنتاجى بأكبر ثمن ممكن حتى أحصل على ربح وفير ، ولكنى فى حالة كونى مستهلكاً أريد أن أشترى بأرخص ثمن ممكن . فالنزاع إذن فى حقيقته نزاع بين المظاهر المختلفة التى تتكون منها شخصيتى ، وهو نزاع يقسم المجتمع ، فى الوقت نفسه ، إلى طوائف تتعارض مصالحها ، وهى طوائف المنتجين والمستهلكين .

على أن فكرة « الفرد » ، وفكرة « المجتمع » يختلف مفهومها بحسب المجتمعات ودرجة حضارتها ، أى بحسب اختلاف العقليات . فقد بين لنا « ليفى برول » فى كتابه « العقلية البدائية » ، (١) أن البدائيين يفهمون كلمة « مجتمع » وكلمة « فرد » على نحو مخالف لما يفهمه المتحضرون . فالأموات يكونون جزءاً لاينفصل عن مجتمع الأحياء ، وكذلك الحيوانات حيث يعتقدون أن جلدها أو ريشها يخفى تحته طبيعة إنسانية (حسب العقيدة الطوطمية) . كما أن فكـــرة الفرد لا تقتصر على خواصه

---

(١) Lucien Lévy- Brühl, La mentalité primitive, 1947

الترجمة العربية للدكتور محمد القصاص .

النفسية والجسمية ، بل تتعدى ذلك إلى كل « ما يخصه » من أشياء appartenances mystiques وإلى فضلات جسمه وطعامه . (وتتصل هذه الفكرة بعمليات السحر ، والاعتقاد بإمكان التأثير على الشخص عن طريق التأثير على هذه الأشياء) . والفرد فى المجتمعات البدائية تعزى إليه قوة كبيرة ، ولو أن هذه القوة فى الغالب قد تكون وهمية ، أو قد تأتى عن طريق السن أو النفوذ الدينى . كما أن التنوع فى القدرات والملكات ليس كبيراً لأن معظم الأفراد ، كما نعلم ، يؤدون أعمالا متشابهة . وقد أثبت عالم الانثروبولوجيا الأمريكى رالف لنتون أن الاختلاف فى مفهوم « الفرد » « والمجتمع » يتبع الاختلاف فى البناء الاجتماعى(١) .

وللمجتمعات ، كما للأفراد ، شكلها المادى الخارجى . وهناك فرع خاص من الدراسة الاجتماعية يطلق عليه اسم « المورفولوجيا الاجتماعية » ، وتهتم بدراسة البيئة الطبيعية للمجتمع ، ومدى تأثير هذه البيئة فى حياة السكان وعاداتهم ، كما تهتم بدراسة حركات السكان أنفسهم من حيث استقرارهم وتركزهم ، ومقدار كثافتهم ، وهجرتهم . ويطلق بعض العلماء فى أمريكا على هذه الدراسة التى تهتم ببحث العلاقات بين الأفراد والبيئة التى يعيشون فيها ، والتفاعل المتبادل بين الفرد وبيئته اسم « الإيكولوجيا الإنسانية Human Ecology (٢) ويخضع كل من الفرد والمجتمع فى بعض نواحى نشاطه لتأثير العادات والعرف والشعائر والرموز الجمعية . وخضوع الفرد أو المجتمع لهذه المؤثرات يوقف نشاطه ظاهرياً

---

(١) R. Linton and Kardiner, The Individual and his Society 1939.

(٢) انظر مفهوم المورفولوجيا فى بحثنا المقارن بعنوان « الأسس المورفولوجية عند ابن خلدون » — الفصل الأول من هذا الكتاب .

أو فى مراحل معينة من حياته . وقد عبر بعض علماء الاجتماع عن هذه الحقيقة بأن المجتمعات تمر على التوالى فى مرحلة استقرار تعقبها مرحلة تطور ، أو مرحلة نشاط ثم مرحلة ركود وهكذا ... ويمكن تشبيه الأفراد والمجتمعات ، فى هذه الحالة ببركان متقطع فى ثوارنه تتكون على جوانبه وقت هدوئه قشرة صلبة باردة : هذه القشرة ، فى حياة المجتمعات ، هى العادات والتقاليد والعرف والرموز والمصطلحات التى أشرنا اليها . فإذا ما ثار البركان — أى إذا ما اندفع الفرد أو المجتمع فى حركته التطورية — حطم هذه القشرة (أى ثار على العادات والتقاليد ... الخ) ، واندفع فى نشاط يبغى من ورائه تحقيق أهداف جديدة .

هذه الحركات الثورية — أو إذا شئت فسمها حركات التجديد والتطور قد تكون فردية ، وقد تكون جماعية ، وقد تكون فى كثير من الأحوال فردية وجماعية فى آن واحد . فإذا صدرت هذه الحركات من جانب الفرد وحده ، وظهر بمظهر المجدد . أو المخترع ، أو المصلح ، أو الباعث لنظم جديدة أو اتجاهات جديدة ، على حين كان المجتمع فى حالة استقراره ، واقعاً تحت تأثير نظمه وتقاليده ، ظهر فى هذه الحالة ما نعتقد أنه نزاع أو *صراع بين الفرد والمجتمع. وسبب هذا الاعتقاد أننا لم ننظر إلى الفرد وإلى المجتمع* من مستوى واحد أو من وجهة نظر واحدة . بل كنا ننظر إلى الفـــرد من الوجهة النفسية حين ينشط ذهنه وينهض ليخلق ويجدد ، وننظر إلى المجتمع من مستوى القشرة الجامدة ، قشرة العادات والتقاليد والعرف الموروث . ونحن ننسى ، فى هذه الحالة ، أن الفرد أيضاً له حالات جموده واستقراره ، وأنه قد يخضع فى فترات مختلفة من حياته لتأثير هذه النماذج الاجتماعية المتبلورة .

وعلى ذلك فالتعارض الوهمى بين الفرد والمجتمع يرجع فى الحقيقة إلى

التعارض بين وجهات النظر التي ننظر منها إلى كل من حركات الفرد والمجتمع . وعلم الاجتماع في الوقت الحاضر لا يعترف بوجود هذه المشكلة ، بل يتخطاها إلى النظر في تطور الحياة الاجتماعية على أساس « التفاعل المتبادل » بين الفرد والمجتمع .

٣ — علم الاجتماع وصلته بعلم النفس :

ننتقل الآن إلى مسألة أخرى كثر حولها الجدل بين المدارس المختلفة حتى نهاية الثلث الأول من القرن الحالي ، ونعني بها مسألة تحديد العلاقة بين علم الاجتماع وعلم النفس . فقد شغل العلماء أنفسهم بمحاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يجب أن نخضع علم النفس لعلم الاجتماع ، أو على العكس نخضع علم الاجتماع لعلم النفس ؟ .

وإذا عدنا قليلا إلى الوراء لنبحث عن أصل هذا الخلاف ، وجدنا أن أوجست كونت ، مؤسس علم الاجتماع ، لم يضع لعلم النفس مكاناً في تصنيفه المشهور للعلوم . إذ كان يعتقد أن كل ظاهرة نفسية يمكن الوصول إلى تفسيرها إذا رجعنا إلى علم الحياة من ناحية وإلى علم الاجتماع من ناحية أخرى .

ثم نشب بعد ذلك النزاع الحاد بين « تارد » و « دوركيم » حول العلاقة *بين علم النفس وعلم الإجتماع*(١) . فقد كان تارد يريد إخضاع علم الاجتماع لنوع خاص من علم النفس هو « سيكولوجية ما بين العقول Psychologie intermentale . أما دوركيم فقد عارض بقوة هذا الاتجاه لسببين :

الأول : أن الحقائق الاجتماعية ليست بأكملها ظواهر عقلية أو سيكولوجية . لذلك يجب عند دراستها أن نفسح مكاناً لتأثير البيئـــة المادية أو الأساس

(١) شرحنا تفاصيل هذا النزاع في البحث الذي نمنا فيه بتحليل كتاب قوانين التقليد » لتارد . أنظر الفصل الثالث .

المورفولوجى للمجتمع . كما يجب أن ندخل فى حسابنا أيضاً تأثير النظم والعادات والقيم الجمعية التى تبلورت فى شكل خاص ، على نفسية الفرد .

والثانى : أن الظواهر العقلية أو السيكولوجية لا تهم علم الاجتماع بذاتها . وإنما تهمه إذا كانت جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة الاجتماعية . وفى هذه الحالة تنصب دراستنا على ما نستطيع أن نسميه بالعقلية الجمعية أو « الضمير الجمعى » . وهذه العقلية الجمعية شىء مخالف تماماً للعقلية الفردية ، بل إنها تفرض نفسها على عقلية الأفراد . .

وكانت النتيجة المنطقية لفكرة دوركيم هى أن علم النفس الفردى ذاته إذا أراد أن يفهم مسائله ، ويعللها تعليلا علميا لابد له من الرجوع إلى علم الاجتماع (هذا مع استثناء المسائل النفسية — الباثولوجية ، والمسائل النفسية الفسيولوجية) .

وإذا رجعنا إلى تاريخ علم النفس وجدنا أنه ، فى نزعته نحو التخلص من الاستبطان ، قد اتجه فى اتجاهين أساسيين :

الاتجاه الأول هو علم النفس السلوكى Behaviourisme وهو لا يعترف إلا بدراسة التصرف الحقيقى للفرد Comportement أى بما يقوم به من استجابات نتيجة للمؤثرات الخارجية . والاتجاه الثانى هو التحليل النفسى الذى وضع أسسه « فرويد » . وهو يبنى الحياة النفسية ومظاهرها المختلفة على الغريزة الجنسية (الليبيدو Libido) ، وما تتركه فى اللاشعور من عقد نفسية .

وظهر على أثر ذلك فريقان من علماء الاجتماع اقتبس كل منهما أحد الاتجاهين بغية تطبيقه على دراسة الظواهر الاجتماعية . فمن الذين تأثروا بالاتجاه السلوكى « البورت Allport » ، « وبين Bain » ، « ولندبرج

Lundberg، فأدخلوا فى علم الاجتماع تعبيرات جديدة مثل « المؤثرات الاجتماعية » ، و « الاستجابات القائمة على التفكير » .

أما عن التحليل النفسى فإن « فرويد » جعل نقطة البدء دراسة الغريزة الجنسية منذ نشأتها عند الطفل. وإذا أنعمنا النظر فى دراساته نجد أنه قد حاول تفسير الحياة الاجتماعية عن طريق هذه الغريزة التى سماها (ليبيدوا Libido) ، وما تؤدى إليه من عوامل الكبت والعقد النفسية ، بحيث ينتهى الأمر إلى أنواع من النزاعات بين رغبات الفرد وبين التقاليد الاجتماعية .

وجاء بعد فرويد فريق من تلاميذه من أمثال « هورنى Horney » ، و «كاردنير Kardiner » ، وحاولو أن يجدوا وسيلة للتوفيق بين آراء أستاذهم وبين فكرة البناء الاجتماعى التى تقوم على دراسة العقلية الجمعية ، لا العقلية الفردية .

وعلى هذا النحو ظلت علاقة علم الاجتماع بعلم النفس تشغل الأذهان إلى وقت قريب . ودليل ذلك نشأة فرع جديد من الدراسة هو « علم النفس الاجتماعى » ، الذى جعل من أهدافه الأساسية محاولة تفسير الظواهر النفسية فى ضوء حياة الجماعة .

ولكن ما نريد أن نؤكده الآن أن المسألة لم تعد تتخذ شكل المفاضلة أو إخضاع أحد العلمين للآخر .

(ا) فلكل من علم النفس وعلم الاجتماع مسائله الخاصة به ، والتى يستقل فيها بالبحث . مثال ذلك ، فى علم النفس ، المسائل التى لها ارتباط وثيق بالتركيب الفسيولوجى أو العضوى للإنسان ، أى التى نرجع فى تفسيرها إلى دراسة أجهزة الجسم المختلفة من حسية وعصبية . فمن البدهى

أن دراسة هذه المسائل دراسة سيكولوجية لا تحتاج للاستعانة بنتائج علم الاجتماع . وهناك أيضاً النواحى المرضية ، أى التى تتصـــــل بعلم النفس الباثولوجى ، مثل فقدان الذاكرة ، والنورستانيا وانهيار الشخصية ، فهذه المسائل يمكن دراستها ، إلى حد ما ، دون الاستعانة بعلم الاجتماع ، ولو أنه ثبت أخيراً أن الدراسة الاجتماعية قد تلقى ضوءاً جديداً على دراسة هذه المسائل :

فالنورستانيا وانهيار الشخصية قد ترجعان إلى أسباب اجتماعية أو إلى عدم قدرة الشخص على الاندماج فى البيئة الاجتماعية . كما أن علماء الاجتماع قد لاحظوا أن المجانين لا يقدمون على الانتحار طالما كانوا واقعين تحت تأثير المحرمات الدينية التى يظل أثرها راسخاً فى اللاشعور .

(ب) وكما أن علم النفس يستقل بدراسة بعض المسائل ، فكذلك علم الاجتماع له مسائله التى يستقل فيها بالبحث ، مثال ذلك المسائل التى تتعلق بدراسة البيئة ، وأثر هذه البيئة فى نشاط الانسان ، ثم دراسة النظم وضروب النشاط التى يتكون من مجموعها ما نسميه بالحضارة ، ويدخل فى ذلك طرائق المعرفة والدين والقانون والفن والحاسة الخلقية ونظم التربية . كل هذه المسائل لا يجدى فيها الرجوع إلى علم النفس الفردى ، بل إنها مسائل لابد فى دراستها من استخدام المنهج « السسيولوجى » البحت .

(ج) وإذا تحقق التعاون بين علم النفس السلوكى ، وعلم النفس التحليلى ، ومنهج علم الاجتماع ، أمكن دراسة الظواهر العقلية دراسة شاملة ، لأن من هذه الظواهر ما يتعلق بحياة الفرد ، ومنها ما يتعلق بالتأثير المتبادل بينه وبين غيره من الأفراد ، ومنها أخيراً ما يتعلق بالحياة الجمعية البحتة . نقول إذا تحقق هذا التعاون أمكن الوصول إلى نتائج علمية فى دراسة هذه

الظواهر جميعاً من نواحيها المختلفة والقضاء نهائياً على طريقة التأمل الباطنى فى دراسة الظواهر النفسية .

فإذا فرضنا أن بعض الباحثين انصرفوا إلى دراسة بعض الحركات والشعائر فى قبيلة بدائية بغية الوصول إلى تأويل معنى هذه الحركات التى قد تكون دينية أو سحرية أو ذات صبغة حربية ، أو تدل على معنى من معانى الاحترام والحفاوة ... الخ إذا أدخل هؤلاء الباحثون شعورهم الذاتى فى تأويل هذه الحركات فسد كل شىء. والطريقة الصحيحة هى التغلغل فى عقلية الفرد لمعرفة مقدار تأثرها بالايحاء الجمعى ، ودراسة الشعائر نفسها من حيث مغزاها الاجتماعى بالنسبة للجماعة والوظيفة التى تؤديها داخل البناء الاجتماعى.

ومما يبعث على الاطمئنان أن علماء النفس المحدثين قد اقتنعوا بوجوب الاستعانة بالمنهج الاجتماعى ، وذلك حين لاحظوا نقص نتائجهم بسبب اقتصارها على دراسة « الرجل الأوروبى » . فهذا النموذج الوحيد الذى اقتصروا على دراسته متأثر بحضارة معينة . ومما لاشك فيه أن هناك نماذج مختلفة من العقليات تختلف باختلاف البيئات الاجتماعية واختلاف الثقافات . كما انهم اعترفوا بأن الأشكال العليا للحياة النفسية لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى أثر المجتمع : فالمجتمع هو الذى يعطى للتعبيرات والانفعالات النفسية معانيها المختلفة ، فيفسر الدموع أحياناً بأنها دموع الفرح ، ويفسر الابتسامة فى المحنة بأنها دليل التماسك وتحمل الآلام .

ونحن إذا درسنا الانفعالات الجمالية ، أو الدينية ، أو الخلقية نجد أن العناصر التى تقوم عليها ترجع دائماً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى الحياة الاجتماعية . وما يصاحب هذه الانفعالات من تعبيرات شعائرية كالرقص والغناء وأنواع الزينة ، وقواعد السلوك كالمحرمات الدينية **Tabous**

والالتزامات ، وما تنفعل به الأذهان من أساطير وشعائر ، كل هذه الظواهر تستقى مادتها الأساسية من حياة الجماعة ، ومن قواعد التفكير الجمعى . فبدون نقط الارتكاز هذه(أى اتجاهات التفكير الجمعى) لا يمكن للمظاهر العليا للحياة النفسية (كالشعور الدينى ، أو الاخلاقى ، أو الجمالى) أن تنمو وتزدهر .

ولا ننكر أن أنواع الشعور هذه تستطيع بعد أن تنمو وتتخذ شكلها الطبيعى أن تستقل عن علاقاتها بالمجتمع وتصطبغ بصفة فردية : فيستطيع الفنان أن يتذوق الجمال فى عزلة ، ويستطيع الصوفى أن يتصل بمعبوده فى خلوة ، ويستطيع الرجل المهذب أن يضع فكرة الواجب فوق كل شىء . ولكن أحداً من هؤلاء ما كان ليصل إلى درجة السمو والتجرد لولا هذه النواة الاجتماعية ، وما كان ليستطيع أن ينعم بهذا الشعور الداخلى والتجربة الذاتية لولا صلته الأولى بالحياة الاجتماعية . فليست التجارب الذاتية ، فى الحقيقة ، إلا ثمرة لحضارة خاصة وثقافة معينة . والوسط الاجتماعى هو الذى يهيء لعواطفنا فرصة التركز ، ولولاه لتبعثرت وذهبت هباء .

وقد قدم لنا عالم النفس « بولان Paulhan » (١) وصفاً بديعاً للتحورات التى تعترى نوازعنا الحسية والعضوية بفعل الحياة الاجتماعية . ودعانا لأن نتصور الفارق الكبير بين ازدراد الطعام عند الاحساس بالجوع ، وبين الجلوس إلى مائدة منسقة حيث تتاح الفرصة للأكل بنظام فتزداد بذلك لذة الطعام .

ودعانا كذلك لأن نتصور الفارق بين إشباع الرغبة الجنسية بدافع فسيولوجى صرف ، وبين إشباعها عن طريق الحب وما يصاحبه من إطار

---

(١) وذلك فى كتابه : La Transformation des Sentiments

رومانتيكى ، وما يؤدى إليه ذلك من خلق جو من الخيال والفن ، هو فى الحقيقة أصل ما نتمتع به من ضروب الشعر والرسم والموسيقى . إن هذه التحورات وغيرها قد حدثت بفعل الثقافة الاجتماعية ، ولم تتحول عواطفنا ونوازعنا عن إرضاء الضرورات العضوية البحتة إلى هذا السمو الروحى إلا بفعل الحضارة . فالتحول من « العضوى » إلى « الروحى » لابد أن يمر بحلقة وسيطة هى « الاجتماعى » .

وقد أراد علماء الاجتماع أن يوضحوا بطريقة عملية كيف يلقى منهجهم أضواء جديدة على دراسة بعض الظواهر التى كانت من قبل قصراً على ميدان علم النفس ، ومن هذه الظواهر ظاهرة الانتحار التى اهتم بدراستها كل من دوركيم (١) « وهالفاكس » (٢) « والبير بابيه »(٣) . وإن من يقرأ المؤلفات الثلاثة التى كتبها هؤلاء العلماء ، يجد أنها تختلف فى نقاط عديدة ، ولكن يجمع بينها جميعاً فكرة أساسية : وهى أن معدل نسبة الانتحار فى ارتفاعه وانخفاضه يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض عناصر البناء الاجتماعى . فنسبة من يقدمون على الانتحار من العزاب أعلى منها بين المتزوجين ، كما أن الانتحار بين من يعتنقون المذهب البروتستنتى أكثر منه بين من يعتنقون المذهب الكاثوليكى . وتفسير الأمر فى حالة العزاب يرجع إلى عدم وجود رابطة قوية تربطهم بالأسرة ، وفى حالة البروتستانت إلى عدم وجود نظام كنسى دقيق كما هى الحال بالنسبة

---

(١) دوركيم : الانتحار Durkheim Le Suicide, Alcan, 1930

(٢) هالفاكس : أسباب الانتحار

Halbwachs, Les Causes du Suicide 1930

(٣) البير بابيه : الانتحار والأخلاق .

Albert Bayet, Le Suicide et la Morale 1922.

للكاثوليك ، فمن المعروف أن الكنيسة الكاثوليكية تسيطر على كل كبيرة وصغيرة فى حيـــاة رعاياها وخصوصاً فى الريف . أما أساس المـذهب البروتستانتى فهو استقلال كل انسان بطريقته فى فهم نصوص الإنجيل . وعلى ذلك فإن وراء النزوع إلى الانتحار أسباباً اجتماعية تفعل فعلها فى النفوس وهذه الأسباب هى : تفكك الروابط بين الإنسان وبين الجماعة التى كان من المفروض أن تكون صلته بها وثيقة ، وشعوره بأنه لاسند له يسنده فى محنته ، ثم عدم وجود نظام اجتماعى محكم يعين لكل فرد مكانه ، ويحدد له واجبه ويشد أزره أثناء القيام به ، ويلخص « هالفاكس » هذه الأسباب كلها بقوله : « إن السبب الحقيقى للانتحار هو شعور المنتحر « بالفراغ » من حوله . ولو قدر للثغرات الاجتماعية ألا توجد لما كان هناك انتحار .

هذه النتيجة لم ترض علماء النفس الباثولوجى ، فأظهروا احتجاجهم عليها وقالوا إن الأسباب الأساسية للانتحار ترجع أما لأمراض عقلية ، أو عصبية مثل القلق النفسى anxiety ، والانفعال الشديد hyperemotion والانهيار العصبى nerveous depresssion . وليست الأسباب الاجتماعية الخارجية — فى نظرهم — الا ظروفاً مساعدة أو أسباباً غير مباشرة . وإذا كانت بعض الظروف الخارجية تشجع فى الواقع على الإنتحار ، فان الطبيب النفسى يستطيع أن يصل إلى الدافع الحقيقى الذى يدفع المريض إلى الوقوع تحت تأثير هذه الظروف المشجعة . خذ مثلا ميل العزاب إلى الانتحار : إن حياة العزوبة نفسها — فى نظر علماء النفس الباثولوجى — لا يدفع إليها إلا مرض نفسى أو شعور بالنقص ، وإذن فإن الدافع على الانتحار هو المرض النفسى أو الشعور بالنقص ، لا حياة العزوبة فى ذاتها .

من المحتمل أن يكون لهذا النقد وجاهته . ولذا فقد تشجع علماء النفس

وأخذوا يفندون النتائج التى وصل إليها علماء الاجتماع واحدة بعد أخرى . ولكن ظهر فى كثير من حججهم روح الضعف والافتعال . فقالوا مثلا فيما يتعلق بكثرة الانتحار عند البروتستانت : أليس من المحتمل أن يكون بين الذين انضموا إلى هذا المذهب عند نشأته فى أوائل القرن السادس عشر عدد كبير من « حيارى النفوس وغير المستقرين ؟ » إن الضعف ، لا شك ، واضح فى هذا الرد . إذ كيف نبنى نتيجة علمية على احتمال ؟ ولنفرض أن هذا الاحتمال كان صحيحاً ، أفمن الضرورى أن يترتب عليه وجود المرضى النفسى ذاته عند أحفاد البروتستانت الأوائل ، أى بعد مرور أجيال عديدة ؟

وبعد مرور فترة من الجدل والنقاش حول هذا الموضوع وغيره حسم النزاع أخيراً ، وتم إحداث التوازن بين رأى الاجتماعيين ورأى النفسانيين .

ونستطيع أن نلمس ذلك بوضـــوح فى كتاب هالفاكس عن « أسباب الانتحار » . فهو يوافق على أن كل حالة انتحار تدل على اضطراب عميق — ولو بصفة موقتة — فى الوظائف العقلية والعصبية . وعلى ذلك فإن للانتحار جوانبه التى يهتم بها الطبيب النفسى ، كما أن له أيضاً جوانبه التى يهتم بها عالم الاجتماع . ذلك أن الأمراض العقلية — على فرض أنها الدافع الأساسى للانتحار يرتبط انتشارها ارتباطا وثيقاً بنوع « الحضارة » التى نعيش فيها ، والتنظيم الاجتماعى الذى تقوم عليه مجتمعاتنا الحديثة . وأن من يفشل فى الحب ، أو يفصل من وظيفته ، أو يصب بكارثة مالية ، ثم يقدم على الانتحار فى ساعة اضطراب عقلى وقتى ، إنما يقع تحت تأثير دوافع وظروف اجتماعية لا سبيل إلى إنكارها وهذه الدوافع تتجمع فى النهاية فى « الشعور بالوحدة والفراغ » الذى تكلمنا عنه ، والذى يكشف عن عدم التوافق وعدم الترابط بين المرء و مجتمعه .

(د) وما دمنا قد تبينا على هذا النحو العلاقة الوثيقة بين علم النفس

وعلم الاجتماع ، فمن الطبيعى أن نجد من بين علماء الاجتماع من ينادون بوضع حد للحرب القائمة بين العلمين . وقد تزعم « مارسيل موس » هذا الفريق بمقاله عن « العلاقات الحقيقيـة والعملية بين علم النفس وعلم الاجتماع » (١) حيث وضح أن كلا من العلمين لا يستطيع أن يستغنى عن الآخـر ، وأن التعاون بينهما ضرورى . وعبر أيضاً عن هذا الرأى « دانيل إسرتييه » فى مؤلفه بعنوان « علم النفس وعلم الاجتماع » (٢) حيث يقول : إن علم النفس الاجتماعى لا ينفصل عن علم النفس الفـردى ، وازدواج هذين العلمين أمر مصطنع لا سبيل لبقائه » .

والحق أنه ليست هناك حدود وحواجز بين علم النفس الفردى وعلم النفس الاجتماعى ، ما دامت النفس الانسانية مكونة من عناصر فردية وعناصر اجتماعية . ولم يعد أحد ينكر اليوم أن التفسير « السسيولوجى » يكمل التفسير العضوى والتفسير « السيكولوجى » وهناك فوق ذلك حقيقة مؤكدة ، وهى أن تطبيق المنهج الاجتماعى قد فتح آفاقاً جديدة أمام دراسات علم للنفس . ولا أدل على ذلك من قول عالم النفس المشهور « دلاكروا » Delacroix « لابد لكل عالم نفس ، بعد الآن ، مهما كانت نزعته واتجاهاته ، من أن يفكر فى المسائل النفسية من الزاوية الاجتماعية » .

وبجمل القول أن محاولة تغليب أحد العلمين على الآخر ، أو إخضاع أحدهما للآخر محاولة خاطئة شغلت الأذهان فيما مضى ، وليس لها أن تشغلها فى الوقت الحاضر .

Mauss, Les Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la Sociologie, in Revue Psych. 1924.

Daniel Essertier, Psycologie et Sociologie, 1927.

٤ ــ مسالة العامل الرئيسى فى تفسير الظواهر الاجتماعية :

إن النقاش حول « العامل الرئيسى » فى تفسير الظواهر الاجتماعية من أهم ما يميز علم الاجتماع فى القرن التاسع عشر . فقد حاول علماء الاجتماع تحليل « الحتيقـــة الاجتماعية » إلى عوامل منفصلة فأفقدوها بذلك صفتها « الاجتماعية » التى تقوم على أنها حقيقة مركبة . وتألفت المدارس الاجتماعية على أساس مناداة كل منها بأهمية أحد هذه العوامل . فنشأت المدارس الجغرافية والبيولوجية ، والتكنولوجية والسيكولوجية ، والروحية .

(ا) ومن أنصار المدرسة الجغرافية فى علم الاجتماع « راتزل » Ratzel وجان برون Jean Brunhes « ولوبلاى » Le Play ومن أتباعها فى الوقت الحاضر « كشينج Cushing » وهنتنجتون» Huntington مؤلفاً كتاب « مبادىء الجغرافية البشرية »(١). وهذه المدرسة تحاول تفسير الحتيقة الاجتماعية بالرجوع إلى العوامل الطبيعية : كطبيعة الأرض ، والقرب أو البعد عن البحار ، وثروة التربة وباطن الأرض وتأثير المناخ ... الخ وهى ترتب وتصف وسائل الحياة الاجتماعية بتقسيمها بحسب المناطق ، فهناك نماذج للحياة الاجتماعية فى البلاد الحارة ، وأخرى فى البلاد الصحراوية ، وثالثة فى المناطق القطبية وهكذا ...

وقد ثار ضد هذا المبدأ الخاطىء بعض علماء الجغرافيا البشرية فى العصر الحديث أمثال « فيدال دلابلاش» Vidal de la Blache ودیمانجون Demangeon وأثبتوا على العكس أن العامل الجغرافى نفسه يخضع لتأثير الطاقة البشرية ويتغير تبعاً لاتجاه النشاط الجمعى(٢) .

(١) Principles of Human Geography.

(٢) فمصر مثلا حسب العامل الجغرافى الطبيعى ، بلد زراعى . ولكن عندما تدخلت بعض العوامل الاقتصادية والسياسية تحولت شيئاً فشيئاً إلى بلد صناعى ، وضعف تبعاً لذلك أثر العامل الجغرافى .

(ب) — أما المدرسة البيولوجية فقد تفرعت إلى أربعة فروع :

١ — المدرسة العضوية : وهى التى تقوم على تشبيه المجتمع بالكائن الحى . وأول من فصل هذه النظرية « سبنسر » ، ثم جاء بعده من نسجوا على منواله من أمثال « دى جريف » De Greef و «شيفلى» Schâffle و « فورمس » Worms .

٢ — المدرسة الأنثروبولوجية العنصرية : ويهتم أنصارها بدراسة المميزات العنصرية للشعوب المختلفة ويخلقون من هذه الدراسة الأساس الهام الذى تقوم عليه الحياة الاجتماعية . وقد اتجه هذا الاتجاه بعض علماء الاجتماع فى ألمانيا أيام النازية ، وذلك لخلق فكرة مثالية يبثونها فى الشباب عن تفوق العنصر الألمانى ، وما يترتب على هذا التفوق من ضرورة سيادته .

٣ — مدرسة أتباع داروين : وكانت تحاول أن تنتهى من دراسة الحقائق الاجتماعية إلى فكرة واحدة ، وهى فكرة الكفاح الغاشم من أجل الحياة ، تلك الفكرة التى جعلت الأقوياء يسحقون الضعفاء ، وقسمت العالم إلى فئتين فئة الغزاة وفئة المستضعفين . وقد صادفت هذه الفكرة ، كسابقتها ، رواجا بين علماء الألمان الذين يعشقون القوة ، ومن هؤلاء « راتسنهوفر » Ratzenhofer و « أوبنهايمر » Oppenheimer (١) .

٤ — المدرسة الديموجرافيه : وكانت الحقيقة الاجتماعية فى نظرها تقتصر على حركات السكان وكثافتهم . ويعتبر « مالتوس » أول باعث لهذه النظرية ، وهو عالم اقتصاد انجليزى من علماء القرن الثامن عشر ، أثار ضجة كبيرة حين قدم نظريته المشهورة فى السكان . ومن دعاة هذه الفكرة فى

(١) للحصول على مزيد من التفاصيل عن المدارس البيولوجية انظر كتابنا : « التطور فى الحياة وفى المجتمع » ١٩٦٦ .

العصر الحديث «كورادو جيني» Corrado Gini الأستاذ بجامعة روما .

(ج) المدرسة التكنولوجية : أرادت هذه المدرسة إرجاع الظواهر الاجتماعية وتفسيرها عن طريق عامل واحد هو مجموعة الوسائل التقنية technical methods والأدوات instruments التي يستخدمها مجتمع معين في تحقيق أوجه نشاطه المختلفة ، ولا تهتم كثيرا بمعرفة الظروف الاجتماعية التي صاحبت نشأة هذه الوسائل وجعلتها تتجه وجهة معينة. وأنصار هذه المدرسة كثيرون نذكر منهم عالم الاجتماع الأمريكي «أوجبرن» Ogburn وعالم الإثنولوجيا الفرنسي «لروا جوران» Leroi-Gourhan و«لويس ممفورد» Mumford الذي أكد في كتابه : «الوسائل التقنية والحضارة» (١) (١٩٣٤) أهمية الوسائل التقنية والصناعية في توجيه التاريخ والنظم الاجتماعية .

(د) المدرسة السيكولوجية : جعلت هذه المدرسة الظواهر النفسية أساساً للمجتمع . وقد تكلمنا عن هذا الاتجاه حين وضحنا الخطأ الناجم عن محاولة الاختيار بين علم النفس أو علم الاجتماع . ونريد أن نضيف هنا ملاحظتين مكملتين :

الأولى فيما يتعلق بعلم النفس الفردي وسيكولوجية ما بين العقول حيث نضيف إلى اسم تارد ، وفرويد ، والسلوكيين من أنصار واطسن ، مجموعة من علماء الأمريكان أمثال : «وارد» Ward ، «والوود» Ellwood ، «وروس» Ross . والثانية أنه إلى جانب المدارس السيكولوجية التي ترجع الحقيقة الاجتماعية إلى علم النفس الفردي ، توجد مدارس أخرى تهتم بدراسة نفسية الجماعات Psychology des Foules (جوستاف لوبون) ، أو نفسية

(١) Lewis Mumford, Technics and Civilisation 1934.

الشعوب Volkspsychologie (فوندت). والعيب الأساسى عند هذه المدارس هو الخلط وعدم تحديد المنهج ومفاهيم بعض المصطلحات . فقد خلط فوندت مثلا بين « نفسية الشعوب » وبين « تاريخ الحضارة » .

(هـ) المدرسة العقلية أو الروحية : وهذه المدرسة تضع فى المقام الأول دراسة المظاهر العقلية للمجتمع كالنظم والعقائد الدينية والأحكام الخلقية . وقد كان « كونت » أول من شق الطريق فى هذا الاتجاه حين أعطى أهمية كبرى لتطور المجتمعات حسب انتقالها من مرحلة التفكير اللاهوتى ، إلى مرحلة التفكير الميتافيزيقى ، إلى مرحلة التفكير الوضعى .

ويعد « سوروكين » Sorokin أحد أتباع هذه المدرسة البارزين فى العصر الحديث . وهو يعتقد أن الحياة العقلية فى المجتمع تتنازعها أنواع ثلاثة من المعرفة : المعرفة الصوفية التى تعتمد على الحدس والاستشفاف ، والمعرفة العقلية التى تعتمد على تحكيم العقل والاستنباط المنطقى ، والمعرفة التجريبية — الحسية التى تعتمد على التجارب والمشاهدات الحسية . وهذه الأنواع الثلاثة يمتزج بعضها ببعض ، ولكن ذلك لا يمنع من ظهور أحدها ظهورا واضحاً حسب الظروف التى يمر بها المجتمع .

ولعلنا نستطيع أن نتبين وسط هذه المدارس التى يهتم كل منها بتحديد « عامل رئيسى » يؤثر فى حدوث الظواهر الاجتماعية وتطورها ، اتجاهين قد قــد استطاعا أن يتخلصا إلى حد ما من هذه الفكرة التى عرقلت الدراسة الاجتماعية ، وأن ينظرا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة تنم عن فهم لحقيقتها المركبة . وهذا الاتجاهان هما اتجاه دوركيم وماركس .

أما دوركيم فقد كرس مجهوداً كبيراً لإثبات ذاتيــة الظاهرة الاجتماعية ، وعنى بتحديد خواصها التى تفصل بينها وبين الظواهر النفسية والظواهر

البيولوجية. وأكد كذلك أن الظواهر التى تنشأ فى المحيط الاجتماعى ككل أو كوحدة لا نستطيع تفسيرها إلا عن طريق الخواص الذاتية لهذه الوحدة(١). ومعنى ذلك أن الظواهر الاجتماعية لا تفسرها إلا ظواهر اجتماعية أخرى . فقضى بذلك على النظريات الفاسدة التى سادت فى القرن التاسع عشر ، وعلى كل محاولة لتفسير الحقائق الاجتماعية بالرجوع إلى حقائق أخرى تنتمى إلى علوم غير علم الاجتماع .

وقد ازدادت فكرة دوركيم وضوحاً عندما بدأ يميز بين المستويات المختلفة والتدرج الذى نسير فيه للتعمق فى دراسة الظاهرة الاجتماعية من جميع نواحيها .

فهناك أولا القاعدة المورفولوجية التى يجب أن نبدأ بها ، ومعنى ذلك أنه يجب ، *حين نقوم بدراسة أى نظام اجتماعى . أن نبدأ بدراسة* الشكل الخارجى أو البيئة الطبيعية التى نشأ فيها هذا النظام ، ثم نتدرج بعد ذلك إلى دراسة سلوك الأفراد فى المجتمع ، وهذا السلوك يحدده العرف والتقاليد ، ونتدرج بعد ذلك إلى دراسة القيم والمثل العليا ، وهى تظهر فى العقائد والإنتاج الفكرى واتجاهات الجماعة نحو تحقيق غايات معينة . وأخيراً نستطيع تحديد التيارات الحرة التى يسير فيها الضمير الجمعى .

ونستطيع أن نلخص طريقة دوركيم بأنها تجمع بين « المورفولوجيا الاجتماعية » ، « والفسيولوجيا الاجتماعية » ، « وعلم النفس الاجتماعى » . وهذه الفروع الثلاثة لعلم الاجتماع يتداخل بعضها فى بعض ، ويتعاون كل منها

---

(١) راجع كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمود قاسم ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوى .

مع الآخر مما يظهر فى وضوح فساد النظريات القائمة على « العامل الرئيسى ». وقد ظهرت قيمة هذه الطريقة فى عدد من الدراسات الهامة التى قامت بها المدرسة الاجتماعية الفرنسية نذكر منها « الاشكال الأولية للحياة الدينية» (١) لدوركيم — « ونظرية السحر » و « نظام الهدايا الملزمة » (٢) لمارسيل موس و « الأطر الاجتماعية للذاكرة »(٣) لموريس هالفاكس . ففى هذه الدراسات يظهر تأثير القيم الجمعية والاتجاهات التى يحددها الضمير الجمعى.

أما عن كارل ماركس فقد تعرضت نظرياته للتفسير الخاطىء حينما رأى البعض فيها أنها تقوم على « العامل الاقتصادى » كعامل رئيسى . وهذا التفسير الخاطىء مرجعه إلى فردريك إنجلز زميل ماركس ومساعده . فإنه لم يستطع إيجاد التعبيرات الملائمة للتعبير عن عمق الفكرة التى أراد ماركس أن يعبر عنها ، وهى الفكرة التى تقوم على ذاتية الظاهرة الاجتماعية وعلى الاعتراف بخواصها المركبة . ففتح بذلك الطريق أمام من حرفوا فكرة كارل ماركس ، وأذاعوها تحت اسم « المادية الاقتصادية » أو المادية التاريخية .

والحقيقة أن كارل ماركس، لا فى بداية حياته ولا فى نهايتها ، لم ينظر إلى الاقتصاد على أنه « العامل الرئيسى » الوحيد فى تفسير الحقيقة الاجتماعية . وكان فى كتاباته التى كتبها فى سن الشباب ينظر إلى المجتمع من ناحية النشاط الجمعى ، ذلك النشاط الذى يظهر فى أشكال مادية وعقلية وروحية فى آن واحد ؛ أى أنه يظهر فى القوى المنتجة ، وفى البناء الاجتماعى (وهو مجموع العلاقات

---

(١) Durkheim, Les formes Elementaires de la Vie Religieuse, 1911

(٢) Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la Magie.

Essai Sur le Don, in Sociologie et Anthropologie op. Cit.

(٣) Halbwachs, Les Cadres Sociaux de la Mémoire, Alcan 1934.

التى توجد بين الطبقات المنتجة وأنواع الانتاج) ، وفى ضمير المجتمع (أى ما يظهر فيه من اتجاهات عقلية تتصل باللغة والقانون والمعرفة) .

ونستطيع أن نقول باختصار إن نظرية ماركس كانت ترمى ، فى الحقيقة إلى تخطى النظرية القديمة التى كانت تعتمد على « عامل رئيسى » واحد فى تفسير الظواهر الاجتماعية . وكما كان دوركيم ينظر إلى الظاهرة الاجتماعية على أنها حقيقة لها صفاتها الذاتية une réalité spécifique كان ماركس ينظر إلى المجتمع على أنه كل لا يتجزأ un acte indécomposable تتداخل جميع عناصره ويؤثر كل منها فى الآخر . وقد أجمل « مارسيل موس » ما عبر عنه ماركس ودوركيم فى عبارة موجزة ، وهى أن « الظواهر الاجتماعية ظواهر كلية »(١) . ومعنى ذلك أن المظاهر المختلفة للحياة الجمعية تفقد معناها إذا حاولنا دراسة كل منها على انفصال .

وكل ماكان يعوز ماركس ودوركيم فى محاربة فكرة « العامل الرئيسى » هو إدخال مبدأ « النسبية » Relativisme فى تقدير قيمة العناصر المختلفة للظاهرة الاجتماعية . فالقاعدة المورفولوجية ، والنظم الثابتة ، والرموز ، والقيم الجمعية ، كل هذه تختلف العلاقة بينها وتختلف قيمتها بحسب نماذج المجتمعات. فالمجتمعات ، كما نعرف ، فى حركة دائمة ، والظواهر الاجتماعية قوى ديناميكية . ولا شك أن نظرية « العامل الرئيسى » تقضى على فكرة الحركة والتنوع ، فى الظواهر الاجتماعية . وعلم الاجتماع الحديث إذ يحارب هذه النظرية يهتم بدراسة ذلك التنوع كما يهتم بدراسة العناصر المختلفة التى تتركب منها الظاهرة الاجتماعية ، وعلاقة كل من هذه العناصر بالمجموع . ويبدأ عادة بالمظاهر السطحية أو الشكل الخارجى ثم يتدرج منها إلى دراسة النظم والعرف حتى يصل آخر الأمر إلى دراسة المعتقدات والآراء والقيم الجمعية .

---

(١) Les faits sociaux sont des phénomènes totaux.

انتهينا من تحليل ونقد المسائل المختلفة التى كانت موضوع اهتمام علماء الاجتماع فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وهذه المسائل هى :

١ — مشكلة مصير الإنسانية .

٢ — النزاع بين الفرد والمجتمع .

٣ — مشكلة التعارض بين مجال علم النفس ومجال علم الاجتماع .

٤ — مشكلة تحديد عامل رئيسى فى تفسير الظواهر الاجتماعية .

وقد ترك علم الاجتماع ، فى العصر الحديث ، هذه المسائل وراء ظهره ، لأنها مسائل عقيمة لا يؤدى الخلاف حولها إلى نتيجة مثمرة .

وهو يتجه فى الوقت الحالى إلى :

١ — دراسة العلاقات الاجتماعية فى مظاهرها المختلفة ، وهى علاقات تقوم على التأثير المتبادل بين الاجتماعى والفردى ، وبين الذات والغير والمجموع .

٢ — دراسة أنواع التجمعات المختلفة بسيطة كانت أو مركبة ومعرفة مظاهر التعاون أو مظاهر الصراع فيما بينها .

٣ — دراسة التقاليد الجمعية ومعرفة مقدار ملاءمتها للتطور الاجتماعى العام .

٤ — دراسة التيارات الفكرية ومعرفة تأثيرها على اتجاهات المجتمع وتحوله من حالة إلى حالة .

٥ — الإفادة من الدراسة النظرية لحالة المجتمعات فى استنباط التطبيقات العملية ، وإذا كان علم الاجتماع فى بدء عهده قد عنى بفصل الناحية النظرية

عن الناحية العملية ، فما ذلك إلا لتيسير البحث وتحقيق المنهج العلمى . أما الآن فإن علم الإجتماع لا يستطيع أن يقف مكتوف الأيدى أمام المشاكل المختلفة التى تنشأ فى العصر الحديث ، هذه المشاكل التى نجمت عن الهوة السحيقة بين التقدم الفنى والصناعى ، والتأخر فى استنباط التنظيم الاجتماعى الذى يقوم على أسس سليمة تحقق العدالة والرفاهية للمجموع . ولذا فلا عجب إذا كان من أهم الدراسات الاجتماعية الآن ، علم الاجتماع الاقتصادى ، وعلم الاجتماع الصناعى .

ومن أشهر علماء الاقتصاد الذين وضعوا أسس الدراسة الاجتماعية للظواهر الاقتصادية ، « فرنسوا سيميان » Simiand وقد بين فى كتابه «المنهج الوضعى فى علم الاقتصاد »(١) كيف تقوم النظريات الاقتصادية الكلاسيكية على أسس مصطنعة لا تمت للواقع بصلة. فهذه النظريات تبدأ بفروض تعسفية : إذ أن دافع «المصلحة الشخصية» ليس وحده الدافع الذى يتحكم فى الحياة الاقتصادية . فهناك دوافع تتدخل «كالحاجة للنشاط فى ذاته » ، والعمل على « إرضاء الضمير » والحرص على « الكرامة والشرف » وكل هذه دوافع أخلاقية تؤثر فى مجريات الأمور الاقتصادية عند الأفراد والجماعات. كما أن قانون العرض والطلب ، وهو أحد الدعائم التى تقوم عليها النظريات الاقتصادية الكلاسيكية ، يتطلب لسريانه وفعاليته ، وجود نظام الملكية الفردية ، والحرية المطلقة فى تنازل المالك عما يملك ، ونظام التعاقد الحر وخصوصاً فيما يتصل بالتبادل . فإذا وجد نظام اجتماعى آخر يسمح بتدخل الدولة ، وبالحد من الملكية الفردية ، وتوجيه الاقتصاد وجهة خاصة ، استحال سريان هذا القانون ، وأصبح دوره فى الاقتصاد ضئيلا لا يعول عليه .

وقد أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن السعى وراء « المنفعة الخاصة »

(١) Fr. Simiand, La méthode positive en science économique, 1912

لا يوجد عند الجماعات البدائية وذلك لسببين : أولهما أن شخصية الفرد البدائى تفنى فى شخصية الجماعة ، وثانيهما أن فكرة المنفعة الخاصة تفترض عقلية نفعية لاتنظر إلى القيم الروحية . وهذه القيم تجعل البدائى دائماً على استعداد للتضحية بأثمن شيء لديه فى سبيل رضا الآلهة أو القائمين على شئون العقيدة من السحرة أو الكهنة .

وإذا نظرنا إلى قيم الأشياء نجد أنها لا تقوم على صفاتها وخواصها المادية فحسب بل على الرأى السائد بخصوصها بين أفراد المجتمع ، ويخضع هذا الرأى غالباً إلى عوامل أخرى غير العوامل المادية البحتة. فمثلا فى بلد اسلامى، يحرم الخمر ولحم الخنزير ، نجد أن مثل هذه الأشياء ، مهما بلغت جودتها ، لا قيمة لها فى نظر المسلم . كما أن حركة الرأى العام واختلاف الذوق بين حين وآخر هى التى تعطى لنوع من القماش أو الحلى أو الأثاث قيمة تزيد على قيمة أنواع أخرى لم تعد مألوفة . ويظهر أيضاً تأثير الرأى العام والشعور الجمعى فى نوع آخر من العلاقات الاقتصادية وهو تحديد الأجور. فالأجر يتبع دائماً قاعدة أساسية تتعلق بالحد الأدنى للموارد الأساسية التى تلزم للانسان فى معيشته ولكن هذا الحد الأدنى ليس ثابتاً إذ يختلف باختلاف البيئة ودرجة الحضارة. ودرجة ثقافة للشعب ورقيه .

وهكذا نرى أن علم الاجتماع الاقتصادى يهتم ، فى دراسته للظواهر الإقتصادية ، بالتأثير والتفاعل المتبادل بينها وبين البيئة الاجتماعية ككل .

بقى أن نقول كلمة سريعة عن اتجاهات علم الاجتماع الصناعى ، لقد نشأ هذا العلم على أثر تجربة علمية أجريت فى أحد مصانع شركة « وسترن الكتريك » . وكان الغرض من هذه التجربة قياس أثر تحسين الاضاءة وتعديلها على حالة الإنتاج داخل المصنع . وظهر من التجربة أن تحسين الضوء يؤدى

إلى تحسين الإنتاج . ثم تراءى للقائمين بالتجربة أن يجروها بطريقة عكسية ، وذلك للتـأكد من سلامة النتائج التي وصلوا إليها . ولشد ما كانت دهشتهم حين وجدوا أن نسبة الإنتاج تزداد بينما كانت الإضاءة تخفت . فارتابوا في أن يكون عامل خفي قد تدخل في الأمر ، وقاموا بقياس معاملات الارتباط بين حالة العمل وحالة العمال . فوصلوا في النهاية إلى هذه الحقيقة التي أصبحت محوراً أساسياً في دراسات علم الاجتماع الصناعي : وهي أن « العلاقات بين العمال بعضهم وبعض ، وبينهم وبين إدارة المصنع لها دخل كبير في كفاياتهم الإنتاجية » ، ومنذ ذلك الحين لم تعد دراسة الحياة الاجتماعية في المشروعات الصناعية مجرد رغبة ، بل أصبحت موضوع بحث منهجي منظم .

ويمكن القول إن الفشل النسبي في تحديد أثر العوامل الفنية ، هو الذي أكد أهمية « العامل الإنساني» بل أكد أهمية جانب خاص من هذا العامل الإنساني وهو « العامل الاجتماعي » .

وإذا كان علم الاجتماع الصناعي قد ولد من مشكلة عملية ، أو من دراسة تطبيقية في قطاع محدود ، فإن طبيعة المسائل التي تعين عليه بحثها قد أجبرته على الإسراع بتوسيع مجال بحثه حتى أصبح هذا المجال اليوم يشتمل على دراسات عديدة. فلم يعد يقتصر على دراسة حالة العمال ،وظروف العمل داخل المصنع ، بل تعدى ذلك إلى دراسة حياتهم خارج المصنع ، والاهتمام بحياتهم العائلية ، ثم اهتم بعد ذلك بدراسة « الزمر الاجتماعية » التي يكونها العمال ، ويثيرون فيها مشكلاتهم .

ونستطيع أن نقول إن كتاب العالم الأمريكي « وارنر Warner » وعنوانه « مدينة أمريكية » Yankee City يعتبر نموذجاً كاملا للدراسة الشاملة عن حيـاة العمال . ثم أسهم العلماء الفرنسيون بجهودهم في هذا الميدان ، فقاموا

بدراسات لمعرفة النتائج التى تترتب على « الآلية الصرفة » فى العمل ، ومدى التوسع فيها(١) وأدت هذه الدراسات إلى جمع معلومات قيمة عن تطور الوسائل الفنية فى الصناعة ، وفتحت بذلك آفاقاً جديدة للدراسات الاجتماعية . إذ ظهر أن هذا التطور قد خلق ظروفا جديدة للحياة ، لا فى داخل المصنع فحسب ولكن بالنسبة للحياة اليومية للعامل خارج المصنع .

وبذلك أصبح ميدان علم الاجتماع الصناعى لا يقتصر على دراسة المشروع الصناعى وظروف العمل ، بل يتعدى ذلك إلى دراسة المجتمع الصناعى من جميع نواحيه .

وبعد فقد كانت تلك جولة سريعة حول الأسس المنهجية لعلم الإجتماع الحديث . والموضوع أضخم من أن يعالج فى بحث واحد ، ولكنى اجتزأت منها أهم العناصر التى اعتقدت أنها توضح المجالات الأساسية التى يخوضها أو يعتزم أن يخوضها هذا العلم الناشىء ، هذا العلم الذى صارع العلوم الأخرى التى سبقته لا بقصد أن يصرعها . ولكن ليفرض عليها التعاون ويقنعها بضرورة بحث أوجه النشاط الإنسانى وفقاً لمنهج تكاملى يحترم الطبيعة المركبة للحقيقة الاجتماعية ويهتم بدراسة التفاعل المتبادل بين أجزائها .

(١) انظر فى هذا الموضوع كتاب « فريدمان » « العمل المفتت » .
Friedmann : Le Travail en Miettes

الفصل السابع

أصول المذهب الاجتماعي
في دراسة الأخلاق

الفصل السابع

أصول المذهب الاجتماعى

فى دراسة الاخلاق

ظلت الأخلاق منذ ظهور المذاهب الخلقية الفلسفية تدرس على أنها علم معيارى normative ، يبحث فيما يجب أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، وقد اصطلح على أن موضوع الأخلاق « هو دراسة الخير الأقصى أو الأسمى للإنسان ، أى كل ما يقع عليه اختياره فى سلوكه ويسعى إليه أو يهدف إليه عن عقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة ، بل باعتباره غاية لذاته»(١) ويتضمن هذا الموضوع البحث فى مقومات الخير وشروطه عند النـــاس باعتبارهم أفراداً ، كما يتضمن أيضاً البحث فى طبيعة الفضيلة واللذة ، وكذلك البحث فى الوسائل المؤدية إلى تحقيق هاتين الغايتين. ثم هو يهتم بعد ذلك بتحديد مبادىء الواجب أو القانون الخلقى ، والبحث فى نصيب العقل فى عمل الإنسان بوجه عام ، وصلته بمختلف أنواع الرغبة والكراهية ، ثم يصل فى النهاية إلى اختبار مسألة الإرادة الحرة عند الإنسان .

ولكن هذا المنهج الفلسفى ما لبث أن وجد أمامه منهجاً آخر ينازعه السلطان ، هو المنهج « الاجتماعى » الذى حاول أن يطبق على الأخلاق طريقة البحث العلمى الموضوعى ، وأن يعالج مسائله على أنها « ظواهر أخلاقية faits moraux » يصح أن تدرس بنفس الطريقة العلمية التى تدرس بها

---

(١) أنظر كتاب « المجمل فى الأخلاق » تأليف سيدجويك وترجمة الدكتور توفيق الطويل والأستاذ عبد الحميد حمدى .

الظواهر الاجتماعية الأخرى من اقتصادية(١) ولغوية(٢) وتشريعية(٣) . فالظاهرة الخلقية حقيقة خارجية كالحقائق الاجتماعية الأخرى نستطيع أن نتعرف عليها بمميزات خاصة وأن نستخلصها من أحكام الرأى العام ومن آداب الشعوب وحكمهم . وهذه الحقيقة الخلقية يمكن أن تكون موضوعاً للدراسة علمية موضوعية تنصب على دراسة ما هو كائن بالفعل .

وقد كان ظهور كتاب العلامة ليفى برول « الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية »(٤) الذى هاجم فيه الطريقة القديمة فى دراسة الأخلاق ، التى كانت تخلط بين المعرفة النظرية والتقديرات العملية ، ووضع فيه الأسس العلمية لدراسة الظواهر الخلقية — كان ظهور هذا الكتاب حدثاً فذا فى تاريخ دراسة الأخلاق ، وقوبل الكتاب بعاصفة من النقد والاستهجان لأن أصحاب الطريقة القديمة ، وأنصار المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، وجدوا فيه مساساً بقدسية الأخلاق ، وادعوا أن دراسة النظم الأخلاقية بطريقة العلوم الوضعية تقضى على ما لكنه من احترام وتقديس لفكرة الأخلاق . ولكن هذا النقد الذى أثارته الروح الفلسفية ما لبث أن أفسح مكاناً لحكم عادل وأصبح الكتاب

---

(١) فى دراسة الظواهر الاقتصادية وفق المنهج الاجتماعى أنظر أبحاث
Charles gide Cours d'économie Politique, Sirey, 1923,
وكذلك كتاب Bouglé : Bilan de la Sociologie Française. Contemp.
الدكتور على عبد الواحد وافى : الاقتصاد السياسى .

(٢) أنظر كتاب : اللغة والمجتمع للدكتور على عبد الواحد وافى .

(٣) من أمثلة تطبيق المنهج الاجتماعى فى دراسة الظواهر التشريعية كتاب : Fauconnet, La Responsabilité وكذلك كتاب الدكتور على عبد الواحد وافى « المسئولية والجزاء » .

(٤) Lucien Lévy - Brühl : La Morale et la Science des moeurs .

الآن مرجعاً أساسياً من المراجع التى تضع الأسس العلمية لدراسة الظواهر الأخلاقية . وأصبح من البديهى بالنسبة لعلماء الاجتماع فى الوقت الحاضر أن الطبيعة الخلقية حقيقة يجب أن ندرسها ونعرفها قبل أن نحاول التأثير فيها بالتعديل أو الإصلاح .

وغرضنا فى هذا البحث أن نتقصى المصادر الأولى التى انبعث منها الاتجاه « الاجتماعى » فى دراسة الأخلاق ، وأن نتتبع هذا الاتجاه فى تطوره لنقف على مقدار تقدمه فى المراحل المختلفة ، وعلى مدى تطبيقه للمنهج العلمى .

أثر المذهب التجريبى

تتميز الظاهرة الأخلاقية عن الظاهرة التشريعية بأن الأولى لها طابع الانتشار وعدم التحديد فى صيغ ثابتة caractère diffus(١) . ولذلك فقد خيل للباحثين أن هذا الطابع قد يحول بينهم وبين الوصول إلى جمع المواد الأساسية التى تنصب عليها الدراسة الموضوعية للظواهر الأخلاقية . ونستطيع أن نقول إن أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت فى الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبى L'empirisme . فقد نادى فرنسيس بيكون Bacon بوجوب تطبيق مذهبه على دراسة الأخلاق والسياسة .

وينزع المذهب التجريبى إلى تفسير الضمير من الخارج(٢). فالتأثيرات

---

(١) Manuel de Sociologie, par A. Cuvillier, Presses Univers, 1950 T.II P. 518.

(٢) Traité de Morale , par R. Le Senne; Collec. « Logos» Presses. Univer., 1942 p. 233.

التى تأتينا من التجارب الحسية تنطبع فى النفس كما تنطبع الكتابة على ورقة بيضاء ، وبتوالى هذه التأثيرات تتكون العادات التى تجعلنا نتوقع حدوث الشيء متى حدث سببه . ونحن إذا تتبعنا هذا المذهب نجد أن تفسيره لنشأة الشعور الأخلاقى يطابق تماما تفسيره لنشأة الشعور الحسى ، أى الشعور الذى يؤدى إلى المعرفة La concience cognitive . فالخير معناه تجريبيا كل ما يثير فى النفس الشعور بالارتياح ، والفعل الخبيث هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالقلق . ونحن إذا وجدنا لذتنا فى مؤثر من المؤثرات الخارجية ، فسرعان ما نرتب على هذه النتيجة قاعدة تحدد سلوكنا ، ونصوغ هذه القاعدة على الوجه الآتى : « إبحث عن هذا المؤثر لكى تحصل على هذه اللذة » . والعادات الفردية التى تتكون على هذا النحو هى العناصر الأساسية التى تنشأ عنها العادات والتقاليد الجمعية .

هذا هو تفسير المذهب التجريبى لنشأة الضمير الخلقى . ونحن وإن كنا لا نوافق بأى حال على ما يذهب إليه هذا المذهب من اعتبار العادات الفردية أساساً للعادات الجمعية(١) ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أثره من حيث توضيح أهمية الاستقراء النظرى والعملى كشرط من شروط البحث فى الحياة الأخلاقية . والمبدأ التجريبى يذكرنا دائماً بأننا نكون جزءاً من عالم خاص يجب أن نكون دائماً على صلة وثيقة به . غير أن غاية المذهب التجريبى تمييز القيم الحسية وإحلالها فى مكان الصدارة ، ولكن غاية الأخلاق ، على على عكس ذلك ، إعلاء القيم التى تسمو على عالم الحس ، أى القيم الروحية

---

(١) يتضح رأينا فى هذا الموضوع بعد قليل ، أى بعد أن نفرغ من عرض التطور التاريخى .

وغالباً ما تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية(١) ، فنحكم على اللذة أحياناً بأنها لا خلقية .

وقد ازدادت معالم الاتجاه الجديد وضوحاً فى خلال القرن الثامن عشر ، وإن كنا لا نستطيع أن نسميها ، حتى ذلك الحين ، اتجاهاً اجتماعياً بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . إذ ظهرت فى ذلك القرن عدة دراسات فى مجال العلوم الاجتماعية ، أهمها دراسة منتسكيو(٢) فى التشريع ، ودراسات كينيليه فى الإقتصاد ، ودراسات فولتير(٣) وفيكو(٤) فى التاريخ . وقد قامت هذه الدراسات على ما جمع من معلومات ووثائق عن حياة الشعوب المختلفة ، كما اطرحت فكرة الإطلاق واستعاضت عنها بمبدأ النسبية . واستمر هذا التيار العلمى الجديد فى دراسة الظواهر الاجتماعية دون أن يضعف ، بل ازداد على العكس قوة بتقدم الدراسات العلمية فى محيط العلوم الطبيعية والبيولوجية .

المذهب الوضعى

حتى إذا جاء القرن التاسع عشر وجد أوجست كونت الطريق ممهدة أمامه لتأسيس علم الاجتماع . إذ أن هذا العلم فى نظره يتوج هامة العلوم جميعاً ، وإذا كان ظهوره قد تأخر إلى ذلك الوقت ، فما ذلك إلا لأن الظواهر التى يبحثها أعقد الظواهر جميعاً وأشدها تركيباً . فالظاهرة الاجتماعية تتكون من عناصر متشابكة متداخلة ، ويدخل فيها أثر البيئة الخارجية (أو الأساس

---

(١) أنظر : Durkheim : Jugements de réalité et jugement de Valeur. Sociologie et Philosophie Paris Alcan, 1924.

(٢) Montesquieu, L'esprit des Lois.

(٣) Voltaire, Essai sur les Mœurs.

(٤) Vico, Principes d'une science nouvelle.

المورفولوجى) ، والنظم الاقتصادية ، والعادات والتقاليد الموروثة والعقائد(١) وعلم الإجتماع ، إذ يبحث فى هذه المسائل جميعاً ويحدد مدى تأثير كل منها فى البناء الاجتماعى ، يعتمد على النتائج العلمية التى وصلت اليها العلوم الأخرى كالتاريخ والبيولوجيا والإثنولوجيا والانثروبولوجيا.

ويمكن تعريف المذهب الوضعى الذى أنشأه أوجست كونت بأنه المذهب الذى ينظر إلى العلم la science على أنه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية(٢) . ولما كان هذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته المشاهدة الموضوعية فإنه لا يفسر الضمير الأخلاقى بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات ، ولا بالرجوع إلى القيم المطلقة (لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعى لا وجود له) ، وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين والتى يتصرف الأفراد بمقتضاها(٣) . فالشروط التى تخضع لها الحياة فى المجتمع والتى تنظم علاقات الأفراد هى الأصل فى نشأة الضمير الأخلاقى . وليست الأخلاق فى نظر المذهب الوضعى إلا فصلا من علم الإنسان وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع .

---

(١) أنظر فى تعريف الظاهرة الاجتماعية وتحديد خواصها :
Durkheim : Les Règles de le méthode (الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) Sociologique.

(٢) يرى كونت أن العقل البشرى قد مر بحالات ثلاث فى محاولة إدراكه للأشياء ، ووصف هذه الحالات فى قانونه المشهور « بقانون الحالات الثلاث » ، وهى : الحالة اللاهوتية ، والحالة الميتافيزيقية ، والحالة الوضعية أو العلمية . والحالة الأخيرة هى المرحلة النهائية لنضوج العقل البشرى فى نظره .

(٣) نستطيع الآن أن نتبين معالم الاتجاه الذى سيسير فيه فيما بعد علماء المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، فى دراسة الظاهرة الخلقية .

التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى :

وإذا أردنا أن نحدد التفسير البيولوجى لنشأة الضمير الأخلاقى ، فلا بد لنا من الرجوع إلى مذهب التطور الذى ذاعت شهرته واهتم به الناس كثيراً فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وقد ارتبط هذا المذهب على الخصوص باسم الفيلسوف الانجليزى « هربرت سبنسر »(١) . ونستطيع أن نتبين أن النواة الأولى التى استمد منها سبنسر الآراء التى فصلها فى نظريته ترجع إلى نظرية هوبز(٢) Hobbes عن « حالة الطبيعة » . ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت فى صيغتها النهائية التى اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير ، بفضل نظرية داروين عن « أصل الأنواع » وعن « الانتقاء الطبيعى » .

ويربط سبنسر فكرة الضمير الأخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدأ التطور وهى فكرة « بقاء الأصلح » . فالتغيرات النافعة ، أى التى تعود فائدتها على الجنس ، ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك ، تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تتبين لهم فائدتها ، وتصبح

(١) هربرت سبنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣) — نشر منذ ١٨٥٥ مؤلفاته المختلفة التى تشرح طريقته فى الفلسفة التطورية : المبادىء الأولى (١٨٦٢) — مبادىء علم الحياة (١٨٦٤) — مبادىء علم النفس (١٩٨٥) — مبادىء علم الاجتماع (١٨٧٩) أنظر الفصل الرابع .

(٢) هوبز فيلسوف انجليزى عاش فى القرن السابع عشر (١٥٨٨ — ١٦٧٩) — نشر آراءه عن نشأة المجتمع فى كتابه « عن المدينة De Cive » (١٦٤٢) — كما أشاد بالحكم المطلق فى كتابه « لفياتان Leviathan » أو التنين (١٦٥٤) وهو من أنصار المذهب الحسى فى علم النفس والمذهب النفعى فى الأخلاق .

بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم . ومعنى ذلك أن الضمير الأخلاقى ، فى نظر أصحاب مذهب التطور ، قد نشأ من التغيرات التى اعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها ، وتأصلت فيه بطريق الوراثة .

ونحن نستطيع أن نتبين فى هذا المذهب فكرة عامة تتفق إلى حد ما مع الاتجاه الأساسى الذى سيحدده علماء الاجتماع فيما بعد : وهذه الفكرة هى تفسير الأخلاق بالرجوع إلى تاريخ الجنس بأكمله . غير أن ربط الضمير الأخلاقى واتجاهاته بالتغيرات النافعة من الناحية البيولوجية أمر لا يوافق عليه علماء الاجتماع . فالضمير الأخلاقى قد نشأ حقيقة من تراكم التجارب الجمعية ولكن هذه التجارب تتصل بقيم معنوية ومثل عليا تتعدى نطاق القيم البيولوجية البحتة . وقبولنا لهذا التفسير التطورى يتضمن القول بأن النتائج التى تترتب على فكرة الانتقاء الطبيعى هى بالضرورة خير النتائج . وفى ذلك ما يجعل القيم الأخلاقية العليا خاضعة للقيمة البيولوجية .

ومما يؤسف له أن المذهب التطورى قد فتح المجال أمام سلسلة من النظريات البيولوجية التى تنزع إلى تفسير الضمير الأخلاقى بالرجوع إلى الحالات الجسمية للإنسان . فنظرت هذه النظريات إلى الذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية . وكل ما يميز ، فى نظر أصحابها ، النشاط العضوى كالهضم من النشاط الإرادى كالتعاقد أو الالتزام ، هو أن النشاط الأول يخص جزءا من أجزاء الكائن الحى ، على حين أن النشاط الثانى يخص الكائن الحى بأكمله بما فى ذلك المراكز العقلية والعصبية . وهكذا نستطيع حسب رأيهم ، أن ننتقل من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق دون أن تكون هناك حلقات مفقودة تعوق عن تحقيق هذا الاتصال (١).

(١) Le Senne, Traité de morale; op. cit. p. 351.

ومن الأمثلة الهامة على هذه الدراسة البيولوجية للأخلاق ، دراسة « لوب Loab » التى وضح أسسها فى كتابه « المبدأ الآلى للحياة » (١). فقد ذكر هذا المؤلف أن الغرائز هى الجذور التى تتفرع عنها الأخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . وقد يحدث عند بعض الأفراد أن تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها ، كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية ، فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم ، وإذا كانت هذه السلالة كثيرة ، فإن ذلك يؤدى مع الوقت إلى أضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها .

كذلك قد حاول بعض المشتغلين بالطب العلاجى La thérapeutique أن يربطوا بين بعض نواحى الأخلاق (كالشهوات والعواطف) ، وبين حالات الجسم . فادعوا بأن الشهوات الجامحة والميول المنحرفة Les vices سببها نقص طبيعى يصاحب ولادة الإنسان Tares congénitales أوخلل يطرأ على أجهزته .

وليس من العسير أن نلاحظ فى مثل هذه النظريات جموحاً وغلوا فى تطبيق العلم على دراسة الأخلاق . وأكبر الظن أن هذا الجموح كان نتيجة مباشرة لرد الفعل الذى ظهر فى القرن التاسع عشر ضد الفلسفة وطريقة التفكير الفلسفى . كما أن ذلك الغلو كان صدى لما آنسه العلماء من قوة العلم ، فجاءت آراؤهم معبرة عن تلك النشوة بانتصار العلم فى جميع الميادين . ويكفى لنقد مثل هذه الآراء التى تؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية ، أن نقول إنها تبحث عن الضمير الأخلاقى حيث لا يوجد . فالضمير الأخلاقى لا يوجد فى الموضوع منفصلا عن الذات الفاعلة . ولكنه يوجد حيث تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ، أن تفصل الذات فى اختيار الوسيلة التى تؤثر بها على الموضوع . والطبيعة ، بما فى ذلك الطبيعة العضوية ، هى المجال الذى يتركز فيه

---

(١) Loab : La conception mécanique de la vie, Paris. Alcan.

نشاط الضمير الأخلاقى . فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعى نوعاً من النشاط كنتيجة طبيعية لها ، أو أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف، فان الأخلاق لا شأن لها فى مثل هذه الحالة . أما إذا استدعت الحالة ، على العكس ، نوعاً من التردد فى اختيار التصرف المناسب ، أو فى تنفيذ الوسيلة الممكنة الوحيدة أو عدم تنفيذها ، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقى ، ويمكن اعتباره فى هذه الحالة نشاطاً خارجاً عن حدود الكيان العضوى . فالأخلاق تبدأ ، فى الواقع ، عندما تصبح الميول الغريزية ، والتصرفات الآلية ، وأنواع النشاط العضوى ، غير كافية فى توجيه الإنسان. والإنسان يتصف بأنه خلقى بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية .

الأخلاق فى مذهب أوجست كونت

نعود الآن إلى الشعبة الثانية من علم الإنسان ، أى إلى علم الاجتماع الذى قام بتأسيسه أوجست كونت حوالى سنة ١٨٣٠ . ونستطيع أن نقول إن الهدف الأساسى الذى كان يقصد اليه كونت من إنشاء هذا العلم هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ثابتة ونهائية تحقق سعادة الإنسانية . وكانت وسائله فى ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التى تضمن تحقيق الوحدة بين العقـول ، وذلك ماحدا به إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية(١) . وقد كان كونت شديد الاقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظمها ، وكان يرى أن مكان ذلك العلم يأتى بعد علم الاجتماع لأنه أكثر تعقيداً فهو خلاصة ما تنتهى إليه الغاية الإنسانية. كما كان يرى أن الأخلاق هى أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الانسانى، ويجب

---

(١) Lévy - Brühl : La Philosophie d'Auguste Comte.

أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع .

والأخلاق فى نظر كونت ليست علما نظرياً مجرداً ، ولذلك فهى لم تدخل فى التصنيف الذى وضعه للعلوم الأساسية. وإذا كان كونت قد أضاف فى آخر حياته ، إلى قائمة العلوم الستة الأصلية(١) علما سابعاً هو الأخلاق بالذات ، فإن الأخلاق — كما عالجها — كانت فى الحقيقة أقرب إلى علم النفس الأخلاقى منها إلى الأخلاق بمعناها المألوف عند الفلاسفة (٢) . فهذه الأخيرة ، فى نظر كونت ، لم تكن قط تستحق أن تكون موضوعاً لعلم خاص والعالم ليس له أن يختار إلا بين أحد أمرين : فهو إما أن ينصرف للبحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ، وهذا البحث الذى يقوم على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ، سواء أكانت فردية ، أم جمعية ، يكون جزءاً من علم الاجتماع (٣) وإما أن يستند إلى معرفته بهذه القوانين فى الوصول إلى أفضل طريقة لتعديل هذه الظواهر حسب ما تسمح به قدرة الانسان ، وحينئذ تكون الأخلاق فنا يتعين علينا تحديد قواعده . ولكى نتمكن من تحديد هذه القواعد تحديداً يقوم على العقل ، يجب أن نبدأ بتأسيس علم الاجتماع نفسه على أسس عقلية . وعلى ذلك ، فسواء نظرنا إلى الناحية العملية ، أو إلى الناحية النظرية الصرفة فإن الأخلاق كعلم وضعى تعتمد على علم الاجتماع . وقد لاحظ كونت عيبا مشتركا بين المذاهب الأخلاقية السابقة ، أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب ،

---

(١) هذه العلوم هى : الرياضة ، الفلك ، الطبيعة ، الكيمياء ، البيولوجيا ، علم الاجتماع . ويعتمد كل منها على النتائج العلمية التى يحققها سابقه .

(٢) انظر Lévy - Brühl : op. cit. p. 349

(٣) يتفق هذا الرأى مع رأى المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع ، وخصوصاً مع رأى دوركيم الذى سنفصله فيما بعد .

وهذا العيب يتلخص — فى نظره — فى أنها تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أى علم الاجتماع) علما وضعياً .

وعلى ذلك فالأخلاق عند كونت تقوم على العلم الوضعى ، وهى لذلك تحقق صفاته الأساسية . فهى أولا « حقيقة » ، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتنظر إلى الانسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما نتصور أن يكون . وهى تعتمد إذن ، لا على التحليل التجريدى لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة ، بل على التجارب التى أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التى سارت فيها والدوافع التى دفعتها لأنواع النشاط العادى ، وذلك خلال القرون التى زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

والقول بأن هذه الأخلاق « وضعية» ، يعنى أيضاً أنها «نسبية». إذ أن نسبية المعرفة تؤدى إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وما لبثت هذه الفكرة الجريئة أن أزعجت كثيراً من العقول ، التى رأت فيها انحداراً نحو نفى الأخلاق برمتها . فإما أن يكون الخير مطلقاً ، حسب ما يتصورون ، وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر ، وليس هناك حد وسط . ومع ذلك ، فقد أثبت التاريخ أن مثل هذه المآزق لا يتعذر الخروج منها . فكم من العقبات المماثلة وضعت فى طريق المعرفة فقيل عنها بالمثل : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أولا يكون هناك حقيقة أبداً ؟ وكان وضع المسألة على هذا النحو خاطئاً . إذ استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية وسيأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما ترتب على الاعتراف بنسبية العلم .

وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لم نعد نتصور الحقيقة على أنها مطلقة وثابتة ، فكذلك يظل التمييز بين الخير والشر ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليا لاهوتية أو ميتافيزيقية ، بل أصبحنا نرى فيه « تقدماً » نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام ، دون أن نصل إليها أبداً . فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة ، وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة ، ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار ويحتفظ بها مع تعديلها وفقاً للوضع الجديد . فهناك إذن « أنواع من الخير » و « أنواع من الحقائق » مؤقتة ، ولها زمن معين . وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية ، التي كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ، وعاشت عليها الانسانية قديما ، وهي لا تحكم على أخلاق الماضي بقياسها بالمثال الأعلى للحاضر ، بل توفي الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة .

رأينا حتى الآن كيف أفاد التفكير الاجتماعي في الأخلاق من نشأة المذهب التجريبي ، وكيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية عاملا على الجنوح بهذا التفكير نحو الغلو والشطط في تفسير النزعة الأخلاقية ، وكيف عاد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع بهذا التفكير إلى حدوده الطبيعية ورسم المنهج الذي تسير دراسة الأخلاق على ضوئه لكي تصبح علما موضوعياً للظواهر الأخلاقية .

مذهب المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع :

وقد أفاد المذهب « السسيولوجي » (الاجتماعي)، الذي وضع قواعده العلامة إميل دوركيم (١) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع ،

(١) إميل دوركيم Durkheim (١٨٥٨ — ١٩١٧) — أشهر مؤلفاته =

من الآرء السديدة التى صاغها أوجست كونت ، وسار على هديها فى النهوض بعلم الاجتماع أولا ، ثم تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانياً .

ويقرر المذهب « السسيولوجى » أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لضميره الأخلاقى من الوسط الاجتماعى الذى يولد وينشأ فيه ، وذلك بطريق الثقافة العامة ، أو التثقيف المنظم ، وبتأثير عادات المجتمع وعقائده وحكمه . وقد رأينا ، فى الواقع ، أن التفكير فى مسائل الأخلاق أخذ يميل ، منذ القرن الثامن عشر ، إلى هذا الاتجاه فى تحديد التيارات الخلقية بارجاعها إلى أصولها الاجتماعية ، ورأينا كيف ساعد تقدم الدراسات التاريخية ، وظهور الحركة التى عرفت باسم فلسفة التاريخ على يد أمثال فولتير فى فرنسا ، وفيكو فى إيطاليا ، وهردر فى ألمانيا ، على تصور الضمير الأخلاقى على أنه نتيجة لتراكم طبقات Stratification من العقائد والحكم ، من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض . وقد كان المذهب السسيولوجى ، خاتمة المطاف فى هذه الحركة ، حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ، ولا يمكن فهم عقائده ، ، وأخلاقه ، ومثله العليا إلا بالرجوع إلى المجتمع . فالفرد من حيث هو فرد ، فكرة تجريدية Abstraction ولا وجود لها فى الواقع ، لأن الفرد الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أفكاره ، وأحكامه ، وتصرفاته تراث أجيال عديدة .

وقد كرس دوركيم جزءاً كبيراً من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة

« Division de Travail Social » (1893) Les Régles de la méthode Sociologique » (1895) « Le Suicide » (1897) « Les Formes élémentaire de la vie religieuse » (1912).

كما نشر كثيراً من الأبحاث فى « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » التى كان يشرف على إصدارها .

الخلقية وتحديد خواصها (١) وفى محاولة الإفادة من منهج علم الاجتماع (٢) فى دراسة الأخلاق. ويقول دوركيم(٣) إن الحقيقة الأخلاقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعنى بالتفرقة بينهما : مظهر موضوعى ، ومظهر ذاتى .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فيه فى حقبة معينة من الزمن وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأى العام سخطه أو رضاه . وعلى ذلك يمكن القول إن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين .

ولكن إذا تركنا هذه الحاسة الخلقية العامة جانباً ، فإن هناك عدداً من الأخلاق الخاصة لا حصر له ، فكل فرد فى الواقع ، وكل ضمير خلقى يعبر عن الأخلاق العامة بطريقته الخاصة ، ولا يوجد ضمير يعكس لنا صورة مطابقة تماماً للأخلاق السائدة فى زمانه ، حتى ليمكن القول إن الضمير الخلقى قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا إليه من نواح خاصة .

وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمنا

---

(١) عرض دوركيم آراءه فى الأخلاق فى المراجع الهامة الآتية : La détermination du fait moral وهو بحث ألقاه عن تحديد الظاهرة الخلقية » فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية (١١ فبراير سنة ١٩٠٦) — ثم أعيد نشره فى كتاب Sociologie et Philosophie — وكتاب التربية الأخلاقية L'éducation morale, Paris, Alcan 1926 — وأخيراً مقدمة عامة لدراسة الأخلاق نشر جزء منها بعد وفاته بعنوان

Introduction à la morale in Revue Philos. , t. XLV (1920)

(٢) عرض دوركيم هذا المنهج فى كتابه قواعد المنهج فى علم الاجتماع (الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم) .

(٣) التحليل الذى يلى مقتبس من بحث دوركيم عن « تحديد الظاهرة الخلقية » .

من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التي تعد المصدر العام الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية . واختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية ، إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية.

ويقول دوركيم بعد ذلك إننـا لكى نستطيع أن نحكم على الأخلاق أو نقدر قيمتها يجب أولا أن نعرف ماهية الظاهرة الخلقية . ونحن فى ذلك لانشذ عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى ، فالحكم على الأشياء لا يكون إلا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها . ولكى نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية دراسة نظرية يجب أن نعرف أولا أين نجـدها وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى ، فما هى الصفات التى تتميز بها الظاهرة الخلقية(١) ؟

يقول دوركيم إن الأخلاق تظهر لنا فى صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يحدد سلوكه بمقتضاها . ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقاً للعمل : فكل الفنون التى تؤدى إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها . وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التى تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى . وللوصول إلى ذلك يعمد دوركيم إلى تحليل النتائج التى تترتب على خرق كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التى تتعلق بالحياة العملية .

فمن الواضح أن خرق إحدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل . وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

---

(١) هذه أول مرة نلاحظ فيها العناية بتعريف الظاهرة الخلقية . ومن الواضح أن كل علم يجب أن يبدأ بتعريف ظواهره وبتمييزها عن الظواهر الأخرى .

(١) فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذى كان فيه خروج على القاعدة . فإذا خرجت على قواعد الصحة التى تأمرنى بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية ، فإن نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهى انتقال المرض إلى . فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التى تترتب عليه فالنتيجة هنا متضمنة فى الفعل Impliquée dans L'acte .

(٢) ولكنى إذا خرقت القاعدة التى تأمرنى بألا أقتل ، فإن تحليل الفعل فى هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو إلى العقوبة . فلا يوجد تجانس بين الفعل ونتيجته . ومن المستحيل أن نستخلص بالتحليل من فكرة القتل أو الاغتيال أى فكرة عن التأنيب أو الاحتقار . فالارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليس ارتباطاً ضمنياً Impliquée ، ولكنه ارتباط تركيبى un lien synthétique . ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالفعل الخلقى .

وإذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فمعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك . فليس الفعل فى ذاته ، أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع . وللتدليل على ذلك ، نلاحظ أن الفعل الواحد الذى يتكون من حركات واحدة وتنجم عنه نتائج مادية واحدة يستوجب التأنيب أو العقاب أحيانا ، وأحياناً أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء . وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون ينظمه فى الحالة الأولى ، على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة بشأنه فى الحالة الثانية ، فقتل الإنسان للانسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الامتعاض فى حالة الحرب ، وما ذلك إلا

لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك . وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيراً من الأفعال يلومها الرأى العام الأوروبى اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم ، والسبب فى ذلك أن المجتمع اليونانى القديم لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها .

فالجزاء إذن نتيجة لفعل ما . ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته ، ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع . فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأى العام ، ثم يأتى الفعل فيكون ثورة على هذه القاعدة ، أو خرقا لها ، وحينئذ تنتج فكرة الجزاء .

وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها هذه الصفة الخاصة : وهى أننا نرى أنفسنا ملزمين بألا نقدم على الأفعال التى تحرمها ، دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها ، وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الخلقية Le caractère obligatoire de la règle morale وعلى هذا النحو استطاع دوركيم بطريقة تحليلية تجريبية ، أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام ، وذلك تقريباً حسب ما كان يفهمها « كانط » .

ولكن نظرية « كانط » وإن كانت صحيحة ، إلا أنها ليست كاملة ، لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الإلزام .

على حين أننا من الوجهة النفسية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صدى فى نفوسنا . ونحن لا نسعى وراء غاية لا تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى شعورنا ، وعلى ذلك يجب إلى جانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوباً فيها désirée ou désirable وصفة

القابلية للرغبة Désirabilité، أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا هى الصفة الثانية للحقيقة الخلقية ، فى نظر دوركيم . وهذه الصفة هى أساس كل ميل نحو فعل الخير ، كما أنها أساس التعلق بالمجتمع (١) .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الإلزام . وهى لا تشبه فى شىء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء العادية . فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقى يصطحبان دائماً بشىء من الجهد والعناء . وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقى فى حرارة وحماس ، فإنا نشعر بأننا نتحكم فى أنفسنا ، وبأننا نعلو فوق طبيعتنا العادية ، وفى ذلك ما فيه من القهر . ففكرة السعاده ، حين نقوم بعمل خلقى ، وفكرة الإلزام تتداخل كل منهما فى الأخرى ، ونحن نجد لذة فى أداء عمل خلقى تأمرنا به القواعد الخلقية ، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر ، ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدى واجبنا ، لا لشىء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الحتمى عند كانط L'Imperatif Catégorique، ليس إلا مظهراً أو جانباً من الحقيقة الخلقية . والواقع أن الحقيقة الخلقية

---

(٢) حلل دوركيم عناصر الظاهرة الخلقية مرة أخرى فى كتابه : التربية الأخلاقية L'éducation moral » ويعد هذا الكتاب أكمل ما كتب دوركيم فى الأخلاق . وقد توصل دوركيم فيه إلى تمييز عناصر ثلاثة للحياة الأخلاقية روح النظام L'esprit de disciplime ، (وتتضمن فكرة الالزام والواجب) والتعلق بالجماعة الانسانية (وتتضمن فكـــــرة الخير) — وذاتية الأرادة l'autonomie de la Volonté ، وهى عنصر ثالث أضافه دوركيم ليدلل به على الاختيار الحر لما يفرضه المجتمع من اتجاهات أخلاقية .

وقد قمنا بترجمة هذا الكتاب وتفضل بمراجعته أستاذنا الدكتور على عبدالواحد وافى ، ونشرته إدارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم (مكتبة مصر بالفجالة ١٩٥٣) .

تتألف دائماً وفى آن واحد من هذين العنصرين الذين تكلمنا عنهما . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت ، بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفى ضميرنا عملا طيباً . وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيباً ومرغوباً فيه ، فإن هذه الرغبة يصحبها دائماً مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادى .

نستطيع إذن أن نقول إن الظاهرة الأخلاقية ، فى نظر دوركيم تتميز بخاصيتين أساسيتين : الأولى أنها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هى قوة المجتمع ، والثانية أنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه .

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين ، وهم مجبرون على التزام هذه القواعد حتى ولو لم تكن تروق لهم . أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهوائهم الشخصية ؟ ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التى رسمها له المجتمع إلا فى الحالات الشاذة ، وهذا الانحراف من شأنه أن يخدش ضمير المجتمع ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب ، واستهجان الرأى العام ، إلى العقوبة ، إلى المقاطعة ، إلى النفى السياسى أو الحرمان الدينى(١) فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يخضع لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع ، وتقطع الصلات التى تربطه بالأفراد الآخرين .

ومجموعة التصورات الجمعية (وهى التى نتجت عن تبلور العادات

---

(١) أنظر تحليل فكرة الجزاءات الاجتماعية فى كتابنا : المدخل فى علم الاجتماع ص ٢٦ .

والتقاليد والمعتقدات ... الخ) ، هى التى تحدد ضمير المجتمع . وهذا الضمير الجمعى (١) هو الذى يتردد صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد . فالمجتمع هو الذى يملى علينا طريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا . وإذا كانت لنا مثل عليا فإنها ناتجة عن رغبتنا فى إرضاء المجتمع . أما آلامنا ووخز الضمير الذى نتعرض له أحياناً ، فإنها نتيجة ما نقدم عليه من خرق للقواعد التى رسمها المجتمع .

وقد قيل إنه بناء على هذا المذهب « السيسيولوجى » تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه (٢) . ولكن الواقع ، أن هذه المثالية يتوقف تحقيقها ، فى نظر الاجتماعيين ، على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة (٣) وهذا هو المخرج الوحيد لهم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذهبهم : وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع ، فكيف يتسنى أو بم نفسر ظهور المصلحين والزعماء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ، ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة فى المجتمع ؟ إن أمثال هؤلاء، فى نظر علماء الاجتماع ، أفراد استطاعوا أن يتبينوا الوجهة السليمة التى يجب أن يتجه إليها المجتمع ، وذلك قبل أن يتبينها

---

(١) حلل جورفيتش Gurvitch فكرة الضمير الجمعى عند دوركيم وتطورها فى المراحل المختلفة لمذهبه ، فى كتابه

La vocation actuelle de la Sociologie, Chap. VI, P.351.

(٢) أنظر Le Senne, Traité de Morale, op. cit. p. 353 et seq.

(٣) أنظر دوركيم : قواعد المنهج فى علم الاجتماع . الفصل الثالث .

الرأى العام . إذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد ، والعادات ، والعرف ، ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل ينزع إلى التطور . وبمجرد أن تظهر فى المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية ، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفــوس العامة . فهى إذن رواسب ، أو بواقى لحالة اجتماعية بائدة أو فى طريقها إلى الزوال . واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم الذى يفرضه التطور الجديد ، يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وهذا هو ما يفعله الزعماء والمصلحون . فإذا استمر ، فى نظام اجتماعى جديد ، وجود عادات كانت تؤدى وظيفتها فى نظام سابق ، فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية مريضة ، ويجب أن تختفى . وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع ، إلا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية .

هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى ، أما فيما يتعلق بالخاصة الثانية ، أى اجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا ، وتعلقنا بها . فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم les valeurs ، بما فى ذلك القيم الأخلاقية ، صادرة عن المجتمع . وهذا المصدر ، أى المجتمع ، هو الذى تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس . وقد حرص دوركيم ، فى تحليله لهذه الخاصية ، على عدم ضياع القوة العاطفية ، التى تكمن فى العمل الأخلاقى ، والتى تكسبه ذلك النشاط التلقائى وتيسر له الانتشار بين النفوس .

نقد مذهب دوركيم :

وضع جورفيتش مذهب دوركيم فى عداد المذاهب الفلسفية ، أو مذاهب « ما بعد الأخلاق التقليدية les métamorales traditionnelles » على حد

تعبير ليفى برول(١) . وقد عاب هذا العالم الاجتماعى على دوركيم أنه أراد ، كما فعل فلاسفة الأخلاق ، أن يعرف Connaitre وأن يفرض prescrire فى آن واحد . وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا إلى المعرفة فقط ، دون تحديد الغايات . ولذا فإن جورفتش لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه « مذهب وسط بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى(١) . وإذا كان دوركيم -كما يقول - قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل بحوثه الاجتماعية ، فأنه قد وصل من هذه البحوث الاجتماعية الصرفة ، إلى نتائج أهم بكثير مما وصل إليه فى دراسة المشكلة الأخلاقية نفسها ، وهى التى من أجلها قام ببحوثه العديدة فى علم الاجتماع . وهو ، لذلك ، يشبه بكرستوف كولومب ، الذى أراد أن يبحث عن طريق الهند ، فأدى به ذلك إلى كشف أمريكا » .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد ، لا نستطيع أن ننكر ما قام به دوركيم من مجهود علمى فى الكشف عن الحتمية الأخلاقية بطريقة موضوعية . وقد عنى بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابة مقدمة كتابه الأول عن « تقسيم العمل الاجتماعى » ، حيث قال : « انه سيسهم بكتابه هذا ، فى معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية ، وفقاً للطريقة المتبعة فى العلوم الوضعية » . وكتب فى موضع آخر من الكتاب نفسه : « لنبدأ بملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها فى الوقت الحاضر » . ولم ينحرف دوركيم عن هذا الغرض حين ذكر فى كتابه « التربية الأخلاقية » (ص ٢٦) « إن دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعى يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها » .

---

(١) أنظر La vocation actuelle de la Sociologie, op. cit. p. 527.

وإذا كان دوركيم قد ربط فى النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاق بفكرة المجتمع ، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أبحاثه الاجتماعية ، على وجه العموم ، يجب أن تؤدى فى النهاية إلى الغاية الطبيعية لها ، وهى النهوض بالمجتمع على أسس علمية . ويكفينا فى التدليل على ذلك ، أن نذكر عبارة دوركيم المشهورة التى قال فيها « إن أبحاثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء ، إذا كان الغرض منها هو الاقتصار على الناحية الجدلية » .

مذهب ليفى برول :

وإذا كان دوركيم قد اتخذ ، فى نظر الاجتماعيين ، موقفاً وسطاً بين العلم والفلسفة ، ولم يغفل النظر إلى الغايات أثناء بحثه فى الظواهر الأخلاقية بحثاً موضوعياً ، فإن ليفى برول ، قد اتخذ ، على العكس ، موقفاً صريحاً ، وهاجم الطريقة الفلسفية القديمة هجوماً لا هوادة فيه . ولذلك فإن آراءه التى فصلها فى كتابه القيم « الأخلاق وعلم الظواهر الأخلاقية » ، تعد — كما قلنا فى بداية هذا البحث — المرحلة الحاسمة فى دراسة « الظواهر الأخلاقية » وفق المنهج الاجتماعى . فقد عنى ليفى برول ، بعد أن نقد المنهج الفلسفى ، بتوضيح القواعد العلمية التى تحقق دراسة « الحقيقة الأخلاقية » دراسة موضوعية .

وهو يقول فى نقد المذاهب الفلسفية (١) ، « إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية Spéculative وتقديرية Normative فى آن واحد ، تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن الدراسة الموضوعية للحقيقة الأخلاقية » .

ولقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية ، على اختلافها ، على فرضين أساسيين عنى ليفى برول بتفنيدهما :

La morale et la science des Moeurs, op. cit.

الفرض الأول: أن الطبيعة البشرية هى هى دائماً لاتتغير بتغير الزمان أو المكان . وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاما عاما مجرداً ليس له أى صبغة علمية . فادعت هذه المذاهب أنها تعرف عن هذه الطبيعة ما يكفى لتحديد قواعد السلوك التى تناسبها فى كل ظرف من الظروف . وقد نشأ هذا الفرض عن الطريقة الجدلية la dialectique التى استخدمها واضعو المذاهب الأخلاقية النظرية . فالعلم ، فى نظرهم ، لا يبحث فى الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد، فى كل ما ينطوى تحت معنى « الظواهر les phénomènes » وإنما يتعلق موضوعه بالأشياء الثابتة العامة الخالدة، أى بالمعانى les idées والصور les formes ، والتعاريف les définitions . وعلى هذا الأساس انصرف علم الأخلاق إلى البحث عن التعريف العام للإنسان ، وأخذ يفكر بعد ذلك تفكيراً نظرياً محضاً فى المعانى الخلقية التى تتصل بهذا التعريف العام: كمعانى الخير والشر والعدل والظلم والنافع والضار ... الخ .

ولكن التفكير العلمى الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذى اتخذ موضوعاً للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الأغريق هو الانسان الذى يمثل الإنسانية كلها تمثيلا صحيحاً ، فهو على العكس من ذلك ، إنسان من جنس خاص ومن عصر معين .

ونحن لا نستطيع أن نقبل اليوم هذا المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية إلا إذا أرجعناه الى صيغة لفظية . وهو ليس إلا ترديد للفكرة المدرسية Scolastique التى ذكرها ديكارت فى بداية « المقال فى المنهج » ، وهى أن جميع أفراد الجنس البشرى توحد بينهم صفات نفسية وخلقية عامة ، وأن الاختلاف بالزيادة أو النقصان لا يكون إلا فى الصفات العرضية، أما الصفات الجوهرية أو الطبيعية للأفراد فإنها ثابتة، ونحن إذا افترضنا صحة هذا المبدأ ،

فإنه لا يحدد لنا الصفات التى توجد أو لا توجد بالفعل فى أفراد النوع الإنسانى فاعترافنا به لا يغنينا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الإنسان المقارن l'anthropologie Comparée . ولم يرسخ المبدأ السالف الذكر فى عقول الفلاسفة ، وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية ، إلا لجهلهم بالحضارات الأخرى التى تختلف عن الحضارة التى عاشوا فيها (وذلك باستثناء الحضارة الإغريقية القديمة) .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التى لا تمت للحضارة الغربية الحالية بصلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان . وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها . وقد كشفت لنا تلك الدراسة العلمية عن طرق للشعور والتفكير والتخيل ، وعن وسائل للتنظيم الاجتماعى والدينى لم تكن لنا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة . ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذى نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثانى : لما كانت الأخلاق النظرية (أو الفلسفية) تستنبط أحكامها من مبدأ واحد ، أو على الأقل من عدد قليل من المبادىء فهى تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة ، وأن الأوامر التى يفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية .

ولا شك أن الضمير يظهر لنا كوحدة منسجمة إذا نظرنا إليه من الداخل فهو يثور بأكمله إذا خدش فى نقطة معينة . ولكننا إذا اختبرنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض . فالحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير . وإذا كان هذا التغير

يحدث ببطء أحياناً إلا أنه يحدث على كل حال . فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة ، كما أن هناك ظاهرة أخرى نلاحظها فى جميع العصور ، وهى ما نطلق عليها اسم« تنازع الواجبات Conflits des devoirs » . فكثيراً ما تعرض للضمير مسائل عويصة تثير الألم وتخلق مواقف فى أشد الحرج . وقد حاول واضعوا الأخلاق النظرية أن يفسروا هذا التنازع عن طريق أسباب خارجية . فقالوا إنه ينشأ عن ظروف لا دخل للمرء فيها ، أو عن التضاد بين الواجبات العادية وبين الالتزامات التى تترتب على خطأ سابق يتعين علينا إصلاحه ، والواقع أن عناصر التضاد موجودة داخل الضمير ذاته حيث تجذبه وتمزقه الالتزامات المختلفة التى تعيش فيه فى آن واحد ويصارع بعضها البعض .

وهنا أيضاً يجب أن نترك الإنسان المجرد العام جانباً لننصرف إلى التحليل الوضعى الدقيق للإنسان الذى يعيش فى عصر معين وفى مجتمع معين . فإذا فعلنا ذلك فإن التزاماته الخلقية ومعتقداته وعواطفه وتصوراته تظهر لنا على أشد ما تكون من التعقيد . وليس هناك ما يؤكد لنا سلفا أن هذا التعقيد يمكن إرجاعه إلى بعض المبادىء الأولية البسيطة .

فمجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان ينتمى إلى حضارة معينة فى زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان عاش فى ظروف مغايرة .

ويظهر لنا من التحليل الاجتماعى وجود طبقات مختلفة فى الضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض(١). وهذه الطبقات تنتظم أنواعا من السلوك العملى

---

(١) نعود هنا إلى الفكرة التى سبق ذكرها عند الكلام عن تأثير المذهب التطورى فى الأخلاق .

والأوامر والنواهي تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التي تكونت فيها . وقد جمع علماء « الفولكلور » عدداً كبيراً من العادات التي تسود في كثير من المجتمعات وعلى الأخص في الريف ، فوجدوا أن المعتقدات التي تفسر وجود هذه العادات قد أمحت من الأذهان تقريباً. كما أن هناك عادات وضروباً من السلوك لا تمعن في القدم ، وقد نستطيع أن نحدد في أي عصر نشأت ، ولكن بالرغم من زوال مبرراتها فإننا نحتفظ بها لمجرد التقاليد . وهناك أخيراً الآراء والمعتقدات التي تتفق مع مقتضيات العصر الذي نعيش فيه . ولا يقتصر الأمر على هذه الطبقات وحدها بل إن النظريات الجديدة التي تشق طريقها في المجتمع تبعث في ضمائرنا أنواعاً جديدة من الآراء والمعتقدات ، وتعمل في الوقت نفسه معاول الهدم في الآراء والمعتقدات القديمة ، وذلك باسم التقدم .

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له وحدة إلا من حيث وجوده في ضمير الفرد ، أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه . وإذا كانت العادات الخلقية ترتبط أشد الارتباط بالظواهر الاجتماعية الأخرى . فعنى ذلك أن هذه العادات تتطور في نفس الوقت الذي تتطور فيه تلك الظواهر ، ويتطور الضمير تبعاً لذلك . ولكن هذا التطور لا يحدث بنسبة واحدة بالنسبة للعناصر المختلفة التي يتكون منها الضمير ، وهذا هو ما يفسر لنا سبب النزاع والمقاومة .

ومما لا شك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضوع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقي غير نظامنا الحالي(١).

---

(١) قدم لنا الأستاذ « دي جروت De Groot » بحثاً طريفاً من هذا النوع في دراسته للضمير الخلقي في الصين . أنظر كتابه : The religious System of China

ونحن نستطيع من الآن أن نتمتع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة عملية للأخلاق تمس قدسيتها ، وأخذنا فى البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية. وجهلنا بأصول ومصادر تصرفاتنا الخلقية يشبه إلى حد كبير جهلنا بمصادر اللغة وطريقة رسم الكلمات . فالشخص العادى يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الطريقة التى يكتب بها الكلمات قائمة على مبادىء منطقية سليمة ، ولا يسعه إلا أن يحتفظ بهذه الطريقة بالرغم مما قد يكون فيها أحياناً من شذوذ وغرابة . ولكن عالم اللغة يشعر تماماً بما امتزج بها من عناصر دخيلة ، ويعرف الأغلاط وأنواع الشذوذ التى تأصلت فيها وأدت إلى الشكل الذى نكن له اليوم كل الإجلال والاحترام (٢) .

فإذا أردنا أن نفهم ضميرنا الخلقى الحالى فهما علميا ونقف على الأصول الحقيقية لما يأمر به وينهى عنه ، يجب أن نعود إلى الوراء لندرس الضمير الخلقى للأجيال السابقة . كما أن دراسة هذا الضمير قد تستلزم منا الرجوع إلى عصور أبعد فنستطيع بذلك أن نقف على التأثيرات المختلفة التى نلاحظ تشابكها وتداخلها كلما وسعنا دائرة البحث وبحثنا فى تأثير العوامل الدءوجرافية والدينية ، والسياسية ، والاقتصادية .

نستطيع الآن أن نلخص النتائج التى وصل إليها « علم الظواهر الخلقية » فى تطوره فى قاعدتين أساسيتين :

الأولى : هى العدول نهائياً عن الفكرة القائلة بأن مهمة هذا العلم هى تحديد قواعد السلوك . وقد استعاض علماء الاجتماع عن هذه الفكرة بفكرة

---

(٢) أنظر كتاب اللغة والمجتمع للدكتور على عبد الواحد وافى .

أخرى ، وهى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ، يجب أن ندرسها بنفس الروح العلمية التى تدرس بها الظواهر الاجتماعية الأخرى .

الثانية : هى العدول عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية معروفة لدينا فى مجموعها دون حاجة للبحث العلمى . فالحقيقة أن الظواهر الخلقية، شأنها فى ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها إلا بعد مجهود مضنى وبحث شاق .

أما عن القاعدة الأولى فإن ليفى برول بفضل كتابه القيم « الأخلاق وعلم الظواهر الخلقية » قد جعلها من الوضوح بحيث أصبحت اليوم بديهية والتمييز اليوم بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر التقديرية ، فى بحث المسائل الأخلاقية ، تمييز واضح . وقد وضح الآن أن « الأخلاق » وهى مجموعة الأوامر والنواهى والواجبات — لها وجود خارجى كوجود الأديان واللغات والقوانين ، فهى إذن « معطيات » Données يمكن دراستها من الخارج . والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الإنسانية المختلفة .

أبحاث بابيه فى دراسة الظواهر الأخلاقية :

وأما عن القاعدة الثانية فقد أخذ العلامة «ألبير بابيه» Bayet نفسه على السير بمقتضاها . فاستكمل بذلك ما بدأه ليفى برول وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها وقد أبرز لنا نتائج تلك الدراسة فى كتيبه القيم « علم الظواهر الخلقية » . وذكر فى مقدمة هذا الكتاب أنه « إذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر فى علاقاتنا

اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية . ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول إن كل الناس يتكلمون ، ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العويصة التى تثيرها اللغة أمام عالم فقه اللغة Le Philologue ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟ » .

وقد عنى « بابيه » على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية التى تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فذكر أن القواعد الأخلاقية يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة فى المجتمع وأهمها :

الصيغ الخلقية التى تظهر فى الحكم والأمثال وأقوال االفلاسفه — الألفاظ اللغوية — القانون — العادات — المؤلفات الأدبية .

وتعداد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من عدد الظواهر الاجتماعية . وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث ، أى كلما شملت دراستنا عدداً أوفر من الظواهر الاجتماعية ، استطعنا الحصول على معلومات أوفى عن الظاهرة الخلقية .

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة للسرقة : إننا نستطيع أن ندرس هذا الاتجاه بدراستنا للصيغ التى يحكم بها الرأى العام على السارق . ولكن معرفتنا ستزداد بلا شك ، إذا رجعنا أيضاً إلى نصوص القانون الجنائى الخاصة بالسرقة ، وبمقارنتنا للنتائج التى نصل إليها من دراسة نصوص القانون ، نستطيع أن نصل إلى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التى ندرسها. وإذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحتويه

الإنتاج الأدبى عن السرقة فإننا نصل فى النهاية إلى تكوين تام للظاهرة التى ندرسها .

ولقد انتقد « بابيه » الفكرة التى كانت سائدة عند معظم الفلاسفة والتى كانت تحصر دراسة الأخلاق فى الواجبات والأفعال الملزمة (١) . فما دام الأمر يتعلق — فى نظرهم — بالتمييز بين الخير والشر ، وما دام الخير يفرض والشر يحرم ، فنحن فى كانا الحالتين أمام أفعال ملزمة إما بالايجاب أو بالسلب .

ولكن الحقيقة أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبين المتباعدين . فبجانب الأفعال الملزمة ، هناك أفعال مستحسنة ، أفعال تنصح بها الأخلاق ولكن لا توجبها . هناك أشكال خلقية تتفاوت فى قوتها وتتدرج بين المثالية التى لا تتحقق إلا فى الحكماء والأنبياء ، وبين الأفعال العادية التى يؤديها سائر الناس واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فهناك القديس والحكيم والأمين والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادى . ولا يتوقع أحد أن تتجمع الفضائل كلها فى شخص واحد والرذائل كلها فى شخص واحد . وليست قائمة الفضائل فى مجتمع ما إلا هدفاً أو قمة يحاول الأفراد أن يصلوا إليها ولكنهم لا يصلون فعلا . فلماذا نحذف إذن دراسة هذا التدرج ودراسة الأشكال الخلقية المختلفة من دراستنا للأخلاق .

نستطيع القول إذن أن « ألبير بابيه » بانصرافه إلى دراسة الظواهر الأخلاقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية

---

(١) لقد حاول أحد الفلاسفة وهو جويو Guyau أن يرسم لنا صورة «الاخلاق» بدون جزاء ولا إلزام . فعد مذهبه لذلك مذهباً طريفاً . أنظر كتابه :

Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction.

فى تطور المذهب الاجتماعى فى دراسة الأخلاق . فقد كانت المراحل السابقة . إما محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية ، وإما محاولات لوضع الأسس النظرية لتلك الدراسة . أما دراسات « بابيه » فإنها تبدأ من حيث انتهى الآخرون ، وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف إلى الاستقصاء والبحث العلمى . وقد استطاع « بابيه » أن يضع أمام أعيننا ثمرات جهوده ، فجاءت فى طرافتها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية(١)

---

(١) أثمرت جهود ألبير بابيه وتبلورت فى مؤلفاته القيمة التى نذكر منها :

1) La Science des faits moraux; Alcan, Paris, 1925.

وهذا الكتاب يتناول بالتحليل العناصر التى نستخلص منها الاتجاهات الخلقية فى مجتمع معين .

2) Histoire de la morale en France ; Alcan, Paris 1930 - 31.

Tome I. Le morale des gaulois.

Tome II. la morale païenne à l'époque Gallo-Romaine .

وهذا الكتاب فى مجلدين : يشرح الأول تطور النظم الخلقية فى فرنسا منذ نشأتها أى فى عصر قبائل « الغال » . أما المجلد الثانى فيهتم بتتبع هذه النظم حتى العصر الرومانى .

3) Le Suicide et la Morale ; Alcan, Paris, 1928

ويهتم المؤلف فى هذا الكتاب بتحليل العلاقات بين ظاهرة الانتحار والاتجاهات الخلقية السائدة .

الفصل الثامن

القانون والجريمة والعقوبة

الفصل الثامن

القانون والجريمة والعقوبة

فى

التفكير الاجتماعى الفرنسى (١)

مقـــدمة :

نظر علماء الاجتماع فى فرنسا إلى القوانين والتشريعات فى المجتمع نظرة جديدة فدرسوها بوصفها من الظواهر الاجتماعية وهى لذلك لابد أن تكون ذات صلة وثيقة بالظواهر الاجتماعية الأخرى من دينية واقتصادية وسياسية وأخلاقية تؤثر فيها وتتأثر بها .

وبهذا المعنى يصبح علم الاجتماع القانونى Sociologie Juridique شيئاً آخر غير فقه القانون أو فلسفة القانون . فوظيفة هذا العلم لا تتصل بتفسير نصوص القانون أو البحث فى قيمة بعض المبادىء القانونية الأساسية ، وهو يستعيض عن هذه النظرة التجريدية لنصوص القانون بدراسة حسية تعتمد على دراسة السلوك كما يحدث فى واقع الحياة الاجتماعية .

فالقانون فى نظر علم الاجتماع هو النظم les institution والقواعد والتصرفات العملية التى يلتزمها الناس فى معاملاتهم . وهذه كلها تكون حقيقة موضوعية يجب دراستها بنفس المنهج الذى تدرس به الظواهر الاجتماعية الأخرى .

(١) نشر هذا البحث فى المجلة الجنائية القومية . العدد الأول . المجلد الثامن . مارس ١٩٦٥ .

وتنحصر أسس هذا المنهج فى :

١ — تحديد الظاهرة عن طريق الملاحظة واستخلاصها من تصرفات الناس ومعاملاتهم وأحكامهم التقييمية .

٢ — محاولة الوصول إلى الأصل أو الأصول التى نبعت منها القواعد التشريعية وتتبع تاريخها وتطورها والظروف التى استدعت هذا التطور ، وهذه الدراسة تستلزم الاستعانة بالتاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ المقارن للأديان .

٣ — تحليل بعض المبادىء الأساسية فى القانون كمبدأ الالتزام ومبدأ التعاقد ومبدأ المسئولية وذلك لمعرفة أصولها الاجتماعية عن طريق الدراسة المقارنة لأشكالها وبواعثها فى المجتمعات المختلفة .

وإذا كانت الظواهر الاقتصادية تكون « مادة » الحياة الاجتماعية فان الظواهر التشريعية والقواعد القانونية هى التى تحدد « شكل » هذه الحياة أى تصوغ كل علاقة من علاقات الناس داخل إطار محدد وتفرض اتجاها مرسوماً على كل وجه من وجوه نشاطهم. ومعنى ذلك أن صفة (الجبرية contrainte) التى اعتبرها دوركيم الصفة الأساسية للظاهرة الاجتماعية(١) هذه الصفة تتجلى بأجلى معانيها فى الظاهرة التشريعية . وعلى هذا النحو عرف فون اهرنج Von Jhering القانون فى كتابه « تطور القانون »(٢) بأنه مجموعة

---

(١) أنظر كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » ترجمة الدكتور محمود قاسم . الفصل الأول .

(٢) Von Jhering : Zuweck in Recht, 1901.

المعايير التى تستعين بها الدولة فى ممارستها سلطتها وسيادتها. كما أن روسكو باوند Roscoe Pound (١) يعرف القانون بأنه « الضبط الاجتماعى Social Control الذى يمارس بالتطبيق المنظم لمظهر القوة التى يملكها مجتمع يتمتع بنوع من التنظيم السياسى » .

وارتباط فكرة القانون بفكرة المجتمع المنظم هو ما يهتم بتأكيده « رينيه هو بير René Hubert » فى البحث الذى كتبه بعنوان العقيدة الخلقية والقاعدة التشريعية» (٢) . فهو يميز بين القاعدة القانونية والقاعدة الخلقية ويؤكد أن الأولى لا تظهر إلا بظهور قوة سياسية يكون من وظائفها الأساسية أن تثبت العرف فى شكل قواعد ثابتة وتدونه فى شكل لوائح وأحكام ثم تضع لهذه الأحكام جزاءات محددة . وهذه الصفات جميعاً لا تظهر فى القاعدة الأخلاقية التى لا يلتزم الأفراد جميعاً باتباعها كما أن الخروج عليها لا يستوجب توقيع عقوبات محددة .

ولا تعنى هاتان الصفتان ، صفة الإلزام وصفة التنظيم اللتان تتصف بهما الظاهرة القانونية أن الدولة هى التى تخلق القانون . فالقانون ينبع من مصدر أكثر عمقاً وهو عقلية الجماعة وحين تتكون الدولة فى مرحلة متأخرة تضفى عليه طابع التقنين والتنظيم .

ومجمل القول إن القانون يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجميع المظاهر الأخرى للحياة الاجتماعية ولا يمكن أن يدرس منفصلا عنها . وقد وضح « كارل

---

(١) أنظر مقاله فى كتاب :

Gurvitch : La Sociologie au XXe siécle, p. 306.

(٢) Croyance Morale et Règle Juridique, in (Le Droit, la Morale et les Moeurs), Sirey 1936.

ماركس » هذه الحقيقة فى مقدمة كتابه نقد الاقتصاد السياسى . وذلك عند تحليله لفكرة فلسفة القانون عند « هيجل » فقال : لقد أدى بى البحث إلى اليقين بأن العلاقات القانونية والأشكال السياسية لا يمكن أن تفهم بذاتها (أى بدون الاستعانة بعوامل أخرى)، كما لا يمكن أن تفسر بما نسميه التطور العام للعقل البشرى . فالحقيقة أننا بالرجوع إلى القانون نجده مختلطا بجميع أشكال النشاط الاجتماعى وهو يمثل فى صورته النهائية الرمز المنظور Symbole visible للتضامن الاجتماعى — حسب تعبير دوركيم . أو هو كما عرفه بجورج دافى Davy (١) : نظام من القيم يعترف بها على أنها مثالية(٢) .

أصــــول القـــانون :

وقد كان القانون فى مرحلته البدائية مختلطاً بمجموعة من الشعائر الدينية rites والعادات Coutumes والعرف moeurs . ويقول بوجليه Bouglé (٢) فى ذلك إن أول ما يلفت نظر القارىء الأوربى حين يتصفح مجموعة قوانين « مانو» هوتعدد الأوامر والنواهى التى تبدو بعيدة تماماً عن نطاق القانون. كما أن القوانين الصينية القديمة لم تكن منفصلة عن مجموعة العادات والتقاليد والمعتقدات الجمعية . وكذلك فإننا إذا أردنا أن نعرف القانون الإسلامى فلا بد لنا أن نستخلصه من القرآن . وحين نرجع إلى القرآن نجد أن قواعد القانون ممتزجة بتعاليم الدين وبالحكم الأخلاقية .

---

(١) G. Davy : Le Droit, l'Idealisme, l' Expérience, 1922.

(٢) Un système de valeurs reconnues comme idéales)

(٣) Bouglé : Essai sur le Régime des Castes.

كذلك ظل العرف وسيظل طويلا مصدراً أساسياً من مصادر القانون . ولازال فى البلاد الأنجلوسكسونية يحتل مكاناً هاماً فى حياة الناس ومعاملاتهم ويطلقون عليه اسم Commmon Law. أما فى فرنسا فقد كان إنشاء القانون المدنى حداً فاصلا بين التعامل بالعرف والتعامل بالقانون. ولكن المرحلة السابقة تميزت بتطبيق المثل السائر coutume passe droit أى العرف يتقدم على القانون . وإذا نظرنا فى القانون المدنى ذاته وجدنا أنه بالرغم من اتخاذه القانون الرومانى مصدراً أساسياً له فقد أفسح مجالا فى بنوده للعادات والتقاليد الفرنسية القديمة .

ويتسم العرف البدائى بطابع حتمى غير مشروط بشرط مما يدل على أصله الدينى . وقد كان معنى القانون فى المجتمعات البدائية يختلط بمعنى المحرمات الدينية والسحرية Les Interdits . ولذا فإنه كان لا يلقن إلا للخاصة من الكهنة ورجال الدين وظل هذا الطابع قائماً حتى عهد الرومان فقد سبق القانون المقدس (le fas) القانون الوضعى (Le Jus).

وهذه الصفة الدينية جعلت من القانون شيئا لا يقبل الطعن بل لا يقبل حتى مجرد التفكير فى مشروعيته . إذا كيف يمكن أن يطالب العقل البشرى بأسباب وتعليلات لقوانين وضعتها الآلهة ؟

ولم تكن القوانين وحدها ذات طبيعة دينية ، بل إن الاجراءات القانونية أيضاً ظلت مدة طويلة تستمد من أصول دينية . فكانت الآلهة تستشار بطريقة مباشرة ، أى بواسطة الأدعية والصلوات عن نوع العقوبة ، وكانت أحيانا تنطق بلسان القاضى (وهو كائن له قداسته) ملك أو كاهن أو عراف أو من طبقة البراهمة .

وهذا الأصل الديني للتشريع البدائي هو الذي يفسر طابعه الشكلي caractère formaliste . ويقول فوستيل دى كولانج (١) فى ذلك : « إن حرفية القانون البدائي هي كل شيء. فلا مجال إذن للبحث عن معنى أو روح القانون « فقوته تكمن فى الكلمات المقدسة التي يتكون منها » . ولذا فقد كانت هناك صيغ لابد أن تنطق أو تكتب بحذافيرها دون تغيير أى كلمة فيها ، وأى تغيير كان يعرض صاحبه لخسارة قضيته ، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل كانت هناك بعض حركات تؤدى على شكل شعائر . فقد كان الحكم بملكية الشيء مثلا يتم بأن يلمس المالك ما حكم به له بيده ويكون ممسكاً بسبيكة من البرونز وبميزان . ولم يتحرر القانون الرومانى من هذه الشكلية ويسود فيه العنصر الأخلاقى والمعنوى إلا فى وقت متأخر .

وإلى جانب الصفة الدينية والشكلية ، كان القانون البدائي ذا صفة جماعية واضحة Communautaire . ومعنى ذلك أن القانون لم يكن يطبق على الفرد بل على العشيرة بأكملها . وقد أوضح « فوستيل دى كولانج »(٢) هذه الصفة فيما يتصل بالقوانين الرومانية القديمة فقال « إن الأسرة الرومانية بأكملها La gens كانت تتكفل بأداء الدين المطلوب من أحد أعضائها وكانت تدفع دية السجين والغرامة التي يحكم بها على من يتخطى نطاق القانون . بل إذا أصبح واحد من أعضائها قاضياً magistrat قام كل فرد فى الأسرة بدفع نصيب من المال لمواجهة أعباء تلك الوظيفة السامية . ويصحب المتهم إلى المحكمة جميع أفراد أسرته . وفى هذه الأمثلة ما يوضح أن القانون يوجد نوعاً من التضامن بين الفرد وبين الوحدة الاجتماعية التي ينتمى إليها » .

---

(١) Fustel de Coulange : La Cité Antique

(٢) المرجع السابق .

وقد عنى « جلوتس Glotz » (١) بتوضيح هذه الظاهرة نفسها فى المجتمع اليونانى القديم وفسر عن طريقها عادة الأخذ بالثأر Vendetta التى تعتبر مظهراً من مظاهر « الجماعية » فى فهم فكرة القانون .

ولنحاول الآن فى عجالة أن نبين الخطوات التى أدت إلى الانتقال من هذا المظهر الجماعى إلى المظهر الفردى فى فهم القانون وتطبيقه .

إن أول حلقة وسيطة مر بها القانون فى تطوره من المظهر الدينى الجماعى إلى المظهر المدنى الفردى هى حلقة السحر . فالسحر — كما بينا فى بحث لنا(٢) كان أول مظهر لتثبيت شخصية الفرد بعد أن كان يفنى فى الجماعة البدائية . وكان أول محاولة جريئة لتحدى سلطان الآلهة وإثبات قوة الفرد . وكما بين (هوفلان Huvelin) فى بحثه بعنوان « السحر والقانون الفردى»(٣) كانت شعائر السحر تقام لتحويل الشعائر الدينية عن غرضها الاجتماعى وكانت تستخدم لتحقيق رغبة واعتقاد فردى. يمكن القول إذن إن فكرة القانون الفردى قد نبعت من النشاط السحرى . وبدأ التحول عن نطاق الدين يظهر حين أخذ الناس يلجأون إلى السحرة للاستدلال على سارق أو لكتابة حجاب يحميهم من خطر أحد الأشرار . كما كان السحرة بتعاويذهم يصبون اللعنة على المتهم ويتوعدونه بسوء المصير .

أما الحلقة الثانية فى تطور القانون نحو المظهر الفردى فقد تمثلت فى تطور النشاط الاقتصادى . إذ أن ازدياد حركة التبادل بعد تخطى مرحلة الاكتفاء

---

(١) Glotz: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, 1904.

(٢) الدكتور السيد محمد بدوى : السحر وعلاقته بالدين عند الشعوب البدائية أنظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

(٣) Huvelin : Magie et Droit Individuel, Année Soc. T.X. 1907

الذاتى للأسرة أو للقبيلة أدى إلى ظهور فكرة الالتزام وإلى التعاقد بين الأفراد وإلى نظام الودائع بل إلى نظام الدفع المؤجل . وكل هذه العمليات الاقتصادية كانت تتم فى الغالب بين فرد وآخر مما أدى إلى تحديد المسئولية فى الأفراد بعد أن كانت مشاعة بين الجماعات . ويقول « جيرنيه GERNET » فى دراسته « الفكر التشريعى والأخلاقى عند الإغريق »(١) إن كثيراً من الأفكار القانونية مثل فكرة « الإهانة outrage » أو « الإجحاف والظلم injustice» قد تحولت عن معناها الاجتماعى والدينى وأصبحت ترمز إلى الاعتداء على الشخص atteinte à la personne وذلك أولا بسبب التغير الذى يطرأ على البناء الاجتماعى بظهور المدن . وثانياً بسبب تغير الأحوال الاقتصادية والانتقال من الملكية العقارية إلى الملكية المنقولة واتساع حركة التجارة .

وكان من نتيجة هذا التحول من الشكل الدينى الجماعى إلى الشكل المدنى الفردى أن أصبح القانون أكثر مرونة وأقل صرامة . فلم يعد يقوم على تلك الصيغ الجامدة التى ما كان أحد يجسر على مناقشتها ، وبعد أن اعترف له بالطابع الإنسانى أصبح قابلا للتهذيب والتعديل . فكما أن إرادة الناس فى المجتمع هى التى صنعته فكذلك تستطيع هذه الإرادة ممثلة فى الهيئة التشريعية أن تعد له لصالح المجتمع وليكون أكثر تمشياً مع ما يطرأ على المجتمع من تغيرات ثقافية واقتصادية

وكذلك فإن العقوبة بعد أن كانت توقع بغرض القصاص Pénalité répressive وتنفذ فى قسوة ووحشية أصبحت توقع بغرض الإصلاح Pénalité restitutive

---

(١) Gernet : Rech. sur le dévélop. de la pensée jur. et morale en Grèce, thèse Paris, 1917 .

وأصبحت تتسم بطابع الرحمة وتميل نحو التخفيف (١) .

كما أن القانون فى تحوله إلى المظهر الفردى أى المظهر الإنسانى أصبح يحترم لروحه ومعانيه لا لنصوصه . فقد كانت قيمة القانون البدائى فى الكلمات التى يصاغ فيها ولم يكن أحد يهتم بالبحث عن المبادىء الخلقية التى ينطوى عليها . كان الناس يلتزمون به لأنه صيغة مقدسة لا لشعورهم بأنه يحقق العدالة .

وهذا التحول من « الشكل» إلى « الروح » جعل للنية والقصد L'intention وزناً فى تقدير المسئولية والعقوبة .

وأخيراً فإن القانون أصبح عاماً universel يطبق على الجميع بعد أن كان منذ وقت ليس ببعيد يطبق على أفراد الشعب ويعفى منه الأمراء والنبلاء والأشراف وهو لم يصل إلى فكرة العدالة والمساواة المطلقة إلا بعد أن مر بتطورات أخلاقية وسياسية شاملة بدأت بالمسيحية وانتهت بالثورة الفرنسية التى أعلنت حقوق الانسان وقررت مبدأ قداسة الشخصية الإنسانية دون النظر إلى أى اعتبارات تتعلق بجنس أو دين أو طبقة .

دراسة « تارد » لظاهرة الجريمة (١٨٤٣ — ١٩٠٤) .

إذا كان تارد لا ينتمى إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية بمعناها الضيق فإنه بلا شك أحد واضعى أسس المنهج الاجتماعى العلمى وخصوصاً فيما يتعلق بعلم الاجتماع الجنائى . ولا عجب فى ذلك فهو أحد علماء الاجتماع القلائل الذين اشتغلوا فى سلك القضاء وخبروا المسائل الجنائية بطريقة عملية .

ومن أهم مؤلفات تارد فى دراسة الجريمة والعقوبة كتاب « علم الاجتماع

(١) فى تطور فلسفة العقوبة أنظر البحث الذى كتبه دوركيم بعنوان :
Deux lois de l'Evolution Pénale, Année Soc. T.V, 1899-1900.

الجنائى sociologie criminelle » وكتاب « الدراسة المقارنة لظاهرة الجريمة La Criminalité comparée » وكتاب « فلسفة العقوبة la philos. pénale » وكتاب « دراسات فى العقوبة وفى المجتمع Etudes pénales et Sociales. »

ويعترف تارد فى دراساته الجنائية بأهمية الدراسات الاحصائية . ويقول إنه إذا كان الإحصاء قد أدى إلى تعديل كبير فى وجهات النظر بالنسبة للمسائل الاقتصادية فإن أهميته بالنسبة للمسائل القانونية والجنائية أعظم وأجل. ولذلك فلا يكفى فى الوقت الحاضر أن يكون رجل القانون أو عالم الجريمة مجرد مشرع أو رجل فقه يهتم بإرساء حقوق الانسان المقدسة على قواعد راسخة من العدالة بل يجب أن يعرف كيف يفيد من الإحصاءات وكيف يحللها بروح الفيلسوف الناقد ليستخرج منها النتائج التى تدل على اتجاهات المجتمع وتطوراته فيما يتعلق بظاهرة الجريمة . بل إن تارد ينصح عالم الجريمة أن يلم كذلك بمبادىء الصحة العقلية والأمراض العصبية وأن يعرف الأنثروبولوجيا (وهو يقصد الأنثروبولوجيا الطبيعية بالذات) . إذ لما كان الإحصاء يزودنا بالاتجاهات الجمعية فى الجريمة ويبرز لنا الشكل الجمعى لظاهرة الإجـــرام ، فإن الأنثروبولوجيا تحاول أن تربط بين الميل إلى بعض أنوع الإجرام وبين بعض الصفات والسمات الجسمية الموروثة. ويؤكد تارد على كلمة الموروثة ويستبعد الصفات الجسمية الفردية وسوف نرى بعد قليل كيف يهاجم نظرية «لومبروزو» عالم الجريمة الايطالى الذى يربط بين الإجرام وبين بعض الصفات والملامح الجسمية فى شخصية المجرم . أما دراسة الأمراض العصبية والانحرافات العقلية فإنها تعين عالم الجريمة على إرساء نظرية المسئولية الجنائية على قواعد وأصول ثابتـــة .

والاتجاه العام عند تارد — وهو الاتجاه الذى حفزه إلى تفنيد نظرية

لومبروزو ونقدها نقداً شديداً — هو تفسير الجريمة والانحراف عموما بالرجوع إلى الأسباب الاجتماعية والنفسية بعد أن كان علماء المدرسة الإيطالية يبرزون العامل البيولوجى دون غيره . كما أنه اهتم بأن يؤكد أن كفاح الجريمة والانحراف يجب أن يكون بالاستعانة بالوسائل الخلقية أكثر من استعانته بالوسائل الطبيعية كالتقويم الجسمانى وإرضاء الحاجات المادية .

نقد نظرية لومبروزو :

تقوم نظرية لومبروزو — كما نعرف — وهى النظرية التى فصلها فى كتابه : « الرجل المجرم L'Uomo Deliquente » على أن هناك نموذجاً للمجرم Type criminel يمكن تحديده بصفات جسمية واضحة .

وقد بدأ تارد نقده لهذه النظرية بعبارة ساخرة . إذ يقول : « إذا كانت بك رغبة ملحة لأن تعرف المجرم الأصيل الذى لا يرجى له إصلاح — لا المجرم الذى اضطر للاجرام لملابسات وظروف طارئة — وإذا أردت أن تتأكد من أن الطبيعة وحدها هى المسئولة عن وجود هذا المجرم فاقرأ كتاب لومبروزو « الرجل المجرم » .

فلقد قام لومبروزو بتشريح شخصية المجرم من الناحية الطبيعية بكل دقة . ولم يترك أى شىء من التفاصيل الخاصة بشكل الرأس والجمجمة والآذان والأنف والشفاه وطول اليدين والقامة بل ولهجة الكلام — لم يترك شيئاً من هذه التفاصيل إلا أحصاه وعزز دراسته وتحليلاته بكثير من الصور . بل انه انصرف إلى دراسة طريقة المجرمين فى الكتابة وقاس درجة إحساسهم وتحملهم للألم واتجاهاتهم العاطفية والأمراض التى يتعرضون إليها ومحاولاتهم الأدبية .

لم ينكر تارد قيمة هذه التحليلات من الناحية العلمية إذ ليس هناك من شك فى أن دراسة الحالات المرضية تلقى ضوءاً على حالة الصحة وليس هناك من شك كذلك فى أن دراسة عالم الجريمة تلقى ضوءاً على المشاكل التى يتعرض لها عالم الاجتماع . وعلى هذا الأساس أراد « جاروفالو » أن يجعل من آراء المدرسة الجديدة ، La nouva scuola (وهو الاسم الذى أطلق على مدرسة لومبروزو) مساهمة فى تقدم علم الاجتماع . ولكن تارد يتساءل : كيف يمكن لنا أن نعتقد فى جدية هذه المساهمة إذا كانت هذه « المدرسة الجديدة » تنظر إلى المجرم فى مجتمعاتنا الحديثة كما لو كان أثراً من مخلفات البدائية ، وتماثل بين صفات المجرم وسماته الجسمية وصفات البدائى المتوحش . فما دام المجرم تتجمع فيه سمات البدائى فمعنى ذلك أن البدائيين كانوا جميعاً مجرمين وأن الجريمة — وهى ظاهرة شاذة وانحراف عن جادة النظم الاجتماعية antisocial كانت فى المجتمعات الأولى ظاهرة عادية وكانت القاعدة لا الشذوذ وهذا أمر لا يقبله أى عقل .

ثم يبدأ تارد بعد ذلك يستعرض ما ورد فى نظريات لومبروزو من وصف لتكوين المجرم من النواحى الجسمية والوظيفية وسمات الشذوذ فيه ثم الصفات النفسية أو (السيكاولوجية) وكان هدف لومبروزو بطبيعة الحال أن مجموع العلاقات التى عنى بتحديدها تحديداً دقيقاً هى التى تميز المجرمين بالفطرة .

١ — أما من الناحية التشريحية أو من ناحية التكوين الجسمانى : فقد أكد لومبروزو أن المجرم يكون عادة كبير الجسم ممتلئاً ولا يعنى ذلك بالضرورة أن يكون قوياً بل إنه على العكس ما يكون غالباً ضعيفاً من الناحية العضلية .

ومن الظواهر التى لاحظها لومبروزو طول الذراعين المفرط عند

المجرمين مما يقربهم من القردة العليا كما أنهم يتميزون بحسن استخدامهم لليدين بنسبة متعادلة تقريباً ambidextre فقد ظهر من الاحصاءات التى جمعها أن من يتميزون بهذه الصفة من الرجال المجرمين ثلاثة أمثال العاديين ومن النساء المجرمات أربعة أمثال العاديات .

ومن الصفات التى لاحظها لومبروزو أيضاً عن المجرمين انحدار الجبهة وضيقها وتجعدها كما أنهم يتميزون ببروز عظام الحاجبين واتساع محجر العينين. وهو يشبههم فى ذلك بالطيور الجارحة، وبروز الفكين وقوتهما وانفراج الأذنين وفرطحتهما وهو يؤكد أن هذه كلها من صفات الوحشية ولكن علماء الأجناس لا يميلون إلى التأكيد بأن بروز الفكين من سمات جنس بعينه كما أن هذا البروز الذى اصطلح على اعتباره من علامات الانحطاط والتأخر يكون أقل عند الطفل منه عند الرجل .

ولاحظ لومبروزو أيضاً عدم التماثل asymétrie بين جانبى الجمجمة وجانبى الوجه عند المجرمين . ويعلق تارد على هذه الملاحظة فى شيء من السخرية بقوله : « اننا إذن على حق حين ننعت المجرم بأنه معوج on dit d'un homme vicieux qu'il est de travers ولكن هل عدم التماثل هذا يظهر عند المتوحشين ؟ هذا ما لم يقل به علماء الأنثربولوجيا .

ثم يلخص تارد رأيه فى هذه الملاحظات بقوله « إذا كان المجرم يذكرنا فى بعض سماته بالبدائى أو بالمتوحش أو بمن لم ينالوا من المدنية إلا حظاً ضئيلا فإن هذا التشابه على فرض وجوده لا يفسر لنا سبب إجرامه وذلك لأن البدائية ليست بتاتاً مرادفاً للاجرام » .

٢ — الصفات الوظيفية :

يقصد لومبروزو بهذا التعبير دراسة « الظواهر المرضية pathologiques

فى سلوك المجرم من النواحى الحسية والعصبية . وهو يميل عموماً إلى النظر إلى المجرم على أنه يمثل نوعاً من الجنون . ويضيف إلى ذلك أن المجرم عرضة لأمراض القلب واضطرابات الإبصار كعمى الألوان daltonisme والحول. ولهذه الاضطرابات فى نظر لومبروزو دلالة هامة لأن أبحاث علم النفس الفسيولوجى أثبتت الصلة الوثيقة بين حالة المخ وسلامة الإبصار . فتبين من أبحاث « شموتس Schmutz » أن أكثر من ٥٠ ٪ ممن أصيبوا باضطرابات بصرية يعانون فى الوقت نفسه من اضطرابات فى الجهاز العصبى على أن هذه الاضطرابات لا تعنى ضعف النظر ذاته بل إن المجرم — كما لاحظ لومبروزو فى دهشة — يتمتع بنظر قوى .

ثم لاحظ لومبروزو بعد ذلك أن المجرم يتميز بضعف الإحساس وبقوة الاحتمال للألم وللبرد .

وبعد تعداد كل ما أورده لومبروزو من صفات المجرم يتساءل تارد :

ما هى الفوائد العملية التى تؤديها معرفة كل هذه التفصيلات بالنسبة للقائمين على شئون التحقيقات ؟

ولنفرض أن إنساناً تجمعت فيه كل هذه الصفات لدرجة يصح معها أن نعتبره نموذجاً كاملا للمجرم فهل يكفى هذا لكى نعطى لأنفسنا الحق لاتهامه بارتكاب جريمة تكون قد وقعت فى الحى الذى يقطن فيه ؟ ... إن أشد الناس إيماناً بمبدأ انطباق الصفات الجسمية على الصفات النفسية لا يستطيع أن يدعى لنفسه هذا الحق ولكن « جاروفالو » وهو أحد أقطاب المدرسة الايطالية يذهب فى هذه النقطة إلى القول بأننا إذا أثبتنا جميع هذه الانحرافات النموذجية anomalies typiques أو معظمها عند فرد بالذات يكون قد اقترف

أول جريمة له فإننا نستطيع حتى قبل أن يعود لارتكاب جريمة أخرى أن نؤكد بأنه مجرم بالفطرة ولا سبيل لإصلاحه . ويجب أن تكون معاملتنا له قائمة على هذا الأساس .

هل هناك تعسف فى الحكم أشد وأخطر من هذا ؟ .... إن تارد يعبر عن استنكاره له بقوله : « إنه أجدى مائة مرة على من يتدربون على التحقيقات والمسائل الجنائية من طلبة الحقوق ورجال النيابة أن يقضوا فترة من الزمن بين جدران السجون لدراسة حالة المجرمين والظروف التى دفعتهم إلا الإجرام بدلا من الانصراف إلى مثل هذه الاستنتاجات الخطرة ويجب أن تتكون من هؤلاء الشبان جمعية لرعاية المسجونين يقوم أعضاؤها بزيارة السجون مرة كل أسبوع على الأقل فإن هذه الزيارة تمكنهم من معرفة أحوال المجرمين والمنحرفين ، كما تمكنهم بالتالى من استنباط وسائل علاجهم والحيلولة بينهم وبين العودة إلى حياة الإجرام . وبهذا نكون قد حققنا عملا يعود بالخير على ثلاث فئات : فئة الطلبة وفئة المحكوم عليهم وجمهور الشعب بأكمله .

وبذلك يكون رأى تارد فى الوسيلة المثلى لدراسة الجريمة « أن الدراسات الجنائية تفيد من الاحصاءات التى تجمع عن المجرمين وبيئتهم الاجتماعية ومن تحليل هذه الإحصاءات بطريقة علمية أكثر من إفادتها من محاولة ربط الإجرام أو الانحراف بنتائج الأنثروبولوجيا الطبيعية » .

٣ — الصفات السيكولوجية :

يقول لومبروزو إن المجرم ضعيف الإحساس بالألم المادى كما أنه أضعف إحساساً فيما يتصل بعواطف الحب والشفقة والحنان وفى هذا مايفسر إلى حد ما إقدامه وعدم مبالاته . ولكن تارد يفند هذا التحليل بقوله إن ضعف إحساس

المجرم وموات عواطفه لا ترجع إلى أنه مجرم بل لأن المجرمين عادة من طبقات الشعب الجاهلة ذات الحظ الضئيل من الثقافة . وقد لوحظ عند هذه الطبقات احتمال الألم وعدم التأثر وأشار إلى ذلك الجراحون فى عملياتهم الجراحية التى أجروها على أفراد من طبقات الشعب . وليس هناك من شك فى أن الثقافة الرفيعة تؤدى إلى إرهاف الحس ورقة الشعور كما أنها تولد التعاطف ومشاركة الآخرين فى شعورهم وتجعلنا نميل إلى التخفيف عنهم . ولذلك يمكن القول إن الثقافة من هذه الناحية ذات أثر أخلاقى واضح ما دامت القاعدة الأساسية فى الأخلاق — تقوم باعتراف كثير من الفلاسفة — على الحب والشفقة والإيثار

وإذا كان المجرم — كما يقول لومبروزو — ضعيف الإحساس بالبرد فأنه شديد الحساسية للمس الكهربائى وللتقلبات الجوية. وهو إذا كان شديد الاحتمال للألم إلا أنه شديد التأثر بتوقع الخطر فيخيفه مثلا رؤية الخنجر مصوباً إليه أو إعلانه باقتراب ساعة استجوابه . ومن الصعوبة بمكان معرفة موطن الضعف فيه أو الوتر الحساس من نفسيته sa corde sensible وقد انصرف لومبروزو إلى اكتشاف هذا الوتر الحساس بشغف العالم الذى لا يضيع أى فرصة تسنح له لكى يقيس ظاهرة أو يترجمها إلى أرقام. أليس الهدف الأسمى للعلم أن يقيس كل ما يمكن قياسه وأن يعبر بالأرقام عما يمكن التعبير عنه على حين أن هدف الأدب هو التعبير عما يمكن التعبير عنه والايحاء بما لا يمكن التعبير عنه .

غير أن لومبروزو وقد أفرط — فيما يبدو — وضيع وقته فى مقاييس تافهة إذ أخذ يسجل على لوحات مستعيناً بآلات مثل « السفيجموجراف le sphygmographe » اختلاف دقات القلب عند عدد من الأشخاص فى

مناسبات مختلفة : كالإطراء والمديح ومنحهم قطعة من النقود الذهبية وإهدائهم صورة جميلة لامرأة عارية وتقديم قدح من النبيذ الفاخر إليهم ألخ ... وقد أظهرت هذه المقاييس أن المجرم يحب الاطراء والمديح وأنه أقل نهما إلى المال منه إلى النساء والخمر .

ولم يكن هناك ما يدعو إلى استخدام « السفيجموجراف » لإثبات هذه الحقيقة إذ أن الاحصاءات تشهد وتدل بوضوح على أن زيادة الإدمان وتعاطى الخمور موازية لزيادة الجرائم وملاحظة المجرمين ملاحظة مباشرة تؤكد أنهم لا يتعشقون المرأة لذاتها بل لأنها جزء أو عنصر من عناصر « العربدة » والليالى الحمراء فهم يتعشقون « العربدة » وقضاء سهرات صاخبة حول موائد حوت من المأكل والمشرب أطيبه وذلك مثلما يتعشق أمير موكب الصيد أو تتعشق سيدة أرستقراطية حضور حفلات الرقص الكبرى . أما إعجاب المجرمين بأنفسهم وزهوهم وحبهم للاطراء والمديح فيبدو فى تأنقهم واختيارهم الغريب من الأزياء والألوان وافراطهم فى التزين بالمجوهرات وبذخهم بعد ارتكاب الجريمة .

ويذهب لومبروزو إلى القول بأن زهو المجرمين يفوق زهو الفنانين ورجال الأدب وسيدات المجتمع . ونحن نضيف إلى هذا حبهم للانتقام ووحشيتهم ومرحهم الوقح وولعهم بلعب الميسر وكسلهم الذى يصل إلى حد القذارة الجسمية . وأخيراً فإن للمجرمين ميلا شديداً للكذب لمجرد الكذب

المجرم والمجنون :

هذه الصفات التى عنى لومبروزو بتوضيح تفاصيلها تجعل من المجرم —

فى نظر لومبروزو – كائناً أكثر شبها بالمتوحش منه بالمجنون . فالمتوحش يحب الانتقام والقسوة ويدمن الخمر ويميل إلى الكسل .

غير أن لومبروزو كان يميل أحياناً إلى تشبيه المجرم بالمجنون ثم يعود بعد ذلك فيعترف بأن بين المجرم والمجنون اختلافات هامة من الناحية النفسية وكذلك من الناحيتين التشريحية والوظيفية . فالمجنون – كما يقول – لا يحب الميسر ولا السهرات الحمراء كما أن المجنون يكره أفراد أسرته أما المجرم فإنه غالبا ما يتعلق بأسرته . والمجنون يسعى وراء العزلة والانفراد على حين أن المجرم يحب دائماً الاجتماع بأقرانه ولذلك « فإن المؤمرات نادرة الحدوث فى مستشفيات المجاذيب ولكنها كثيرة فى السجون والليمانات .

أما عن ذكاء المجرمين فهو محدود ولكنهم يعوضونه بالمكر والخبث . ولقلة ذكائهم فإن كل مجرم يتميز بطريقة خاصة فى ارتكاب جرائمه وهى تتكرر فى كل مرة . والمجرم أميل إلى التقليد منه إلى الابتكار وهو فى هذا يختلف اختلافاً واضحاً عن المجنون الذى يجب دائماً أن يتحرر من تأثير الوسط المحيط به وأن يعتزل مجتمع أمثاله . وهو فى خلوته أو عزلته هذه ينصرف إلى تأملات وأفكار غريبة كان يمكن لو تحقق لها شىء من الاعتدال والاتزان أن تؤدى إلى اكتشافات أو اختراعات نافعة .

ويتطرق لومبروزو من هذه النقطة إلى القول بأننا يجب ألا ندهش إذا كانت الإحصاءات تدل على أن أقل نسبة للجريمة توجد فى محيط العلماء . فالهوة التى يتردى فيها أصحاب الفكر ليست هوة الجريمة ، بقدر ما هى هوة الخبل الذى يصيب أحياناً العقول المثقفة كالعلماء ورجال الأدب والفنانين.

ويؤيد مودسلى Maudsley فى كتابه «الجريمة والجنون Le crime et la folie

الاختلاف بين المجرم والمجنون . فيقول « إن الجريمة بالنسبة للمجرم تحقق له نوعاً من التوازن. فقد كان من المكن أن يصبح مجنوناً لو لم يكن مجرماً. والمجرمون بسبب كونهم مجرمين لا ينقلبون إلى مجانين » .

بعد أن يسرد « تارد » كل هذه الفروق يقول إنها تعبر عن اختلافات ظاهرية وسطحية . أما الفرق الأساسى الهـام بين الجريمة والجنون فلم يشر إليه أحد . إذ أنه فرق لا صلة له بالسمات الطبيعية أو الخلقية لكل من المجرم والمجنون بل يتصل بالمعنى الاجتماعى لكل من الجريمة والجنون .

الجريمة كظاهرة اجتماعية :

فالجريمة كظاهرة اجتماعية تتصف بالنسبية ولا يتصف أى عمل بأنه إجرامى إلا إذ أصطلح المجتمع على اعتباره كذلك . لقد وصف لنا لومبروزو نموذج المجرم ولكنه النموذج الذى اصطلح عليه عصرنا وحضارتنا . وسواء أكان هذا النموذج من رواسب عهد سادت فيه الوحشية أم لم يكن كذلك فلا يجادل أحد فى أن نموذج المجرم فى العصور الوحشية الغابرة كان يختلف عن نموذج اليوم . ففى تلك العصور التى كانت تحتاج إلى القوة والصراع ربما كان يعد مجرماً من كان ينفر من حياة الكر والفر ويميل إلى الاستقرار ليفرغ إلى نوع من الإنتاج الفنى. وربما كان يعد مجرماً من لم يستطع السلب والنهب وآثر عليه الهدوء والاستكانة .

ولنتأمل فى الجرائم العشر التى نصت القوانين العبرية القـديمة على أن تكون عقوبتها الرجم وهى : (١) عبادة الأصنام . (٢) الدعوة إلى عبادة الأصنام . (٣) تقديم القرابين إلى « مولوخ » إله العمونيين . (٤) السحر (٥) الأقوال والأفعال التى توقظ الأرواح الشريرة . (٦) الإمعان فى عدم

طاعة الوالدين . (٧) عدم احترام شعائر يوم السبت . (٨) القذف في حق الإله المعبود . (٩) الاعتداء على خطيبة الغير . (١٠) سوء سلوك الفتاة إذا شهد بذلك عدم وجود البكارة عند الزواج .

هذه هي الجرائم العشرة التي كانت قوانين بني اسرائيل تعاقب عليها بالرجم . وإن من يتأمل هذه الجرائم يجـد أن تسعا منها لا تعد جرائم في القوانين الأوروبية الحديثة . أما الجريمة العاشرة ونعني بها الاعتداء على خطيبة الغير فإنها ظلت جريمة في العرف الحديث وإن كان هدف العقوبة فيها قد تغير . فالقانون الحديث يعاقب في هذه الحالة بسبب الاعتداء على المرأة أيا كانت صفتها على حين أن القانون القديم كان لا يهتم بكرامة المرأة بقدر ما كان يهتم بما أصاب الخطيب من وصمة بالاعتداء على شرفه .

وهناك جرائم أخرى كان يعاقب عليها بالحرق أو الشنق أو إطاحة الرأس بالسيف كادعاء النبوة، وخيانة الزوجة، وضرب الأصول من أفراد الأسرة أو شتمهم، وسرقة واحد من بني اسرائيل، والقتل العمد، وأعمال الوحشية والفسق بالأقارب، وبعض هذه الجرائم لم تعد لها هذه الخطورة في القوانين الحديثة .

ويقال إنه في بعض عصور مصر القديمة كان قتل « القط » من أكبر الكبائر . فهل هذه الأمثلة وغيرها دليل على أن الشعوب القديمة كانت تهيم في متاهات الجهل والسخف حين تضفي صفة الجريمة على أفعال وتصرفات لا تعاقب عليها بل لا تأبه بها قوانين اليوم ؟.. كلا فإن هذه الأفعال كانت تعد جرائم بالنسبة إلى النظم الاجتماعيـة التي كانت سائدة في هذه المجتمعات وعدم عقوبتها كان يعرض هذه النظم للانهيار . فكل نظام اجتماعي له ما يلائمه

من قوانين وهو يحكم على بعض أفعال بأنها إجرامية لأنها لا تحترم هذه القوانين .

ففى مصر القديمة كان يحكم بغرامة فادحة على الصانع الذى يهتم بالشئون العامة من سياسية وحربية على حين أن مجتمعاتنا الديمقراطية الحديثة تتصرف على عكس ذلك تماما فتحكم بالغرامة على العمال وغيرهم من الناخبين الذين الذين يتهربون من تأدية واجبهم الانتخابى . فكل غرض تخدمه وسائل معينة ، وليست العقوبة إلا أداة لتحقيق الهدف الاجتماعى الأسمى .

وكما أن تقدير الجرائم قد اختلف كذلك فإن تقدير الفضائل والأفعال المحيدة قد اختلف باختلاف الشعوب . ففى نظر بعض الشعوب التى تعيش عيشة البداوة ليست الفضائل الكبرى هى النزاهة وحب العمل وحسن المعاملة بل هى الشجاعة وإغاثة الملهوف والانتقام والأخذ بالثأر .

فالحقيقة التى يجب أن نعيها جيداً ولا تغيب عن بالنا أبداً هى أن الجرائم المختلفة تختلف نسبة خطورتها من عصر إلى آخر . ففى العصور الوسطى مثلا كانت أكبر الجرائم هى الجرائم التى تقترف ضد العقيدة وكانت تليها جرائم الفسق ثم تلحق بها من بعيد جرائم القتل والسرقة .

وفى المجتمع الإغريقى القديم كانت أم الكبائر أن يترك المرء والديه وأجداده بعد موتهم فى العــراء دون أن يهتم بدفنهم وإقامة شعائر الدفن لهم والاحتفال بهم فى الأعياد المقدسة .

أما فى بعض الدول الحديثة التى تقوم على التصنيع الشامل والتى تتسابق فى الاختراعات العلمية فإن الكسل والتقاعد عن العمل يكاد يكون أكبر جريمة فى حق المجتمع . فأين هذا مما كان يسود فى بعض المجتمعات القديمة من كراهية العمل اليدوى واحتقاره وتسخير الرقيق للقيام به .

ومن يدرى ؟ فربما إذا اكتظ سطح الكرة الأرضية التى نعيش عليها بالناس لدرجة يصعب معها الحصول على العيش فقد تصبح كبرى الجرائم فى كثرة النسل .

إن نظرية المجرم بالفطرة إذن ليست إلا خرافة . فالجريمة ذاتها تتكيف طبيعتها بحسب الظروف الاجتماعية . ونحن لو قبلنا ما تدعيه هذه النظرية لاعتبرنا جميعاً مجرمين بالفطرة إذا تمسكنا بوضع من الأوضاع الاجتماعية التى لم تعد ملائمة لروح العصر الذى نعيش فيه . فسوف يعد مجرماً بالفطرة — بحسب هذه النظرية — من يحب الشعر ويصرف وقته فى نظـم القصائد فى مجتمع يكرس كل دقيقة من وقته للانتـاج المادى . إذ أنه بذلك يكون قد اختلس من بيئته يوماً من أيام العمل وشجع على الحب والغرام فى بيئة لا يتسع وقتها لمثل هذه العواطف .

وقد يثير بعضهم اعتراضاً بقوله إن هناك غرائز وميول فطرية تدل عليها بعض سمات جسمانية وطبيعية وأن هذه الغرائز والميول قد اعتبرت ضارة بالمجتمع ووصمتها جميع النظم الاجتماعية فى جميع العصور بأنها إجرامية . ويرد تارد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليست هناك غرائز وميول فطرية (١) وليس سلوك الطفل إلا استجابات لظروف البيئة المحيطة ولكن عدم قبوله لهذا الاعتراض لا ينفى موافقته على أن هناك بعض الأفعال التى اعتبرت إجرامية فى كل عصر وأهمها قتل أو سرقة عضو من أعضاء الجماعة التى ينتمى إليها الفرد . وقد لاحظ « تيلور Tylcr » هذه الملاحظة فى دراساته

---

(١) تتفق وجهة نظر تارد هذه مع الاتجـاه الحديث فى علم النفس الذى لا يعترف بنظرية الغرائز .

الأنثروبولوجية لعادات الشعوب المختلفة . أما أعمال القسوة والوحشية والنهب والسلب متى كانت تقترف ضد جماعات أجنبية فلم تكن تعتبر من الجرائم بل إن هناك بعض الحالات التى كان الاعتداء يقع فيها داخل نطاق الجماعة ذاتها دون أن يتخذ صبغة الجريمة وذلك لمسايرته للعرف والتقاليد .

فلم يكن قتل الأطفال يعد جريمة فى سبارطة وكذلك وأد البنات عند العرب فى الجاهلية. ولم يكن اللواط جريمة فى المجتمع الأثينى ،ولم يكن زواج الأخت جريمة فى مصر الفرعونية ولا فى بلاد الفرس . بل لم يكن القتل جريمة إذا حدث قرباناً للآلهة . ولم يكن « أجمنون » مجرماً بالفطرة حين قدم ابنته قرباناً على مذبح الآلهة . وهل يمكن أن نعتبر جريمة ما يحدث فى بعض المجتمعات من فظاعه باتباع شعائر فض البكارة بطريقة وحشية تؤدى فى بعض الأحيان إلى موت العروس ؟ إن هذا الفعل لا يختلف بتاتاً — من الناحية المادية — عن الاعتداء على الفتيات القاصرات الذى يقترفه بعـــض العمال فى المدن الصناعية الكبرى ولكنه ،فى الحالة الأولى لا يعتبر جريمة لمسايرته لتقاليد المجتمع أما فى الحالة الثانية فإنه يعتبر جريمة يعاقب عليها القانون وذلك لمجافاته لشعور الرأى العـــام(١) .

وقد ذكر « ليبال Lyall » فى كتابه « عادات دينية واجتماعية فى الشرق الأقصى »(٢) أن التضحية بالنفوس الإنسانية من الأمور المألوفة فى الهند وهم يعدونها آخر ملجأ يلجأون إليه إذا أعوزتهم الوسائل لاسترضاء الآلهة وتفادى نقمتها . وقد اضطر كثير من المعنيين بشئون الأمن من الأجانب فى هذه البلاد

---

(١) Dr. Kocher, La criminalité chez les Arabes.

(٢) Lyall, Moeurs religieuses et sociales dans l'Extrême-Orient.

إلى الاعتقاد بأن كثيراً من حوادث الاغتيال الغامضة التى كانت تحدث من آن لآخر ترجع إلى هذا الباعث الدينى . ووجدوا أنه من الأوفق أن يفرد لمثل هذه الجرائم ذات الطابع الدينى مكان خاص فى سجلات الجرائم وأن يعنى الباحثون والعلماء بدراستها وتحليلها فى ضوء تقاليد الجماعة وشعائرها الدينية .

ومن أمثلة هذه الجرائم ذات الطابع الدينى ما حدث مرة فى أفغانستان بالقرب من الحدود الفاصلة بينها وبين الهند . إذ اتفق بعض القرويين على خنق أحد الذين اشتهروا بالولاية والصلاح — وذلك حتى يضمنوا أن يدفن ويقام ضريحه فى أرضهم . وقد كان الدافع لارتكاب هذه الجريمة ما ساد بين هؤلاء القوم من اعتقاد فى أن قبر الأولياء يجلب البركة ويحقق الكرامات .

فهل نستطيع أن نقرن حوادث الاغتيال هذه بحوادث القتل العادية التى تحدث بدافع الرغبة فى السطو أو بسبب الانتقام فى سورة الغضب ؟ . إن هذه الاعتداءات ذات الطابع الخاص لا تقتصر على الجماعات أو المجتمعات المتخلفة بل إن نموذجاً منها قد يلاحظ فى المجتمعات المتحضرة . مثال ذلك ما ذكره « جاروفالو » من أن جماعة من سكان نابلى قد اعتدوا بالضرب والتعذيب على عدد من رجال الدين اشتهروا بينهم بالمقدرة على التنبؤ واستطلاع الغيب وذلك لكى ينتزعوا منهم — حسب ما جاء فى أقوالهم — رقم الورقة الرابحة فى سحب اليانصيب .

ليس هناك إذن — بعد كل هذه الأمثلة والشواهد — نموذج معين له صفات « انثروبولوجية » أو جسمية محددة تجعل منه مجرما فى كل زمان ومكان . فإن بعض المجرمين — كما رأينا — إذا نظر إليهم فى بيئتهم فإنهم يعتبرون شرفاء بل أبطال .

ولا ينطبق هذا الحكم على الجنون فإن المجانين والمعتوهين ومن أصيبوا بحالات الهستيريا وغيرها من أشكال الخبل لا يخطىء أحد فى تمييزهم وتصدق عليهم صفة الجنون فى كل زمان ومكان . أما بالنسبة للاجرام فلا يكفى أن نعرف أن إنساناً قد قتل أو سرق لنحكم عليه بأنه مجرم ما دامت فكرة الإجرام ترتبط ارتباطا وثيقاً — لا بالطبيعة الإنسانية فى ذاتها — بل بالرأى العام السائد فى كل مجتمع وبنوع التشريعات التى تتباين بتباين النظم الاجتماعية .

ولقد تعرض « لومبروزو » للمقارنة بين الجنون والجريمة ؛ فبين أن المجرم يولد مجرماً أما المجنون فيكتسب جنونه. فالفرق بينهما يمكن تشبيهه بين الخطيب بالسليقة والمعتمد على كتب الخطابة .

ولم يوافق تارد على هذه التفرقة . فالإجرام والجنون — فى نظره — كلاهما مكتسب وهو لا ينكر أن الجنون يرتبط بحالات فسيولوجية وعصبية ولكن ذلك لا ينفى ارتباطه بكثير من المؤثرات الاجتماعية ذات الطابع الخاص. فالمجنون — فى أغلب الأحيان — إنسان لا يستطيع أن يتكيف بظروف المجتمع الذى يعيش فيه . ولذلك نجد أن حالات الجنون قد ازدادت فى عصرنا هذا بسبب التطور السريع فى النظم الاجتماعية وفى حياة المدن على وجه الخصوص وفى شكل الحضارة الخاص الذى انطبعت به حياتنا .

ولكن لم ننكر هذا الارتباط بالمؤثرات الاجتماعية على الجريمة ؟ ... إن نظرة واحدة إلى احصاءات الجريمة تدل على أن الجرائم العادية والعودة إلى اقتراف الجريمة La récidive فى ازدياد مستمر وبشكل منتظم. وعلى ذلك فإن ظاهرة الجنون وظاهرة الجريمة تتشابهان من حيث خضوعهما لبعض المؤثرات الاجتماعية. ولا ينفى هذه الحقيقة ما قام به لومبروزو من عزل بعض حالات القتل

والاغتيال وتتبع ثبات عددها من سنة إلى أخرى ليثبت نظريته عن نزعة الإجرام بالفطرة . فالواقع أنه أبعد من بياناته الإحصائية حالات السرقة وحالات العودة وهذه كانت فى زيادة مستمرة تدل على ارتباطها بالحالة الاجتماعية .

على أن وجه الشبه هذا بين الإجرام والجنون من حيث خضوع كل منهما للمؤثرات الاجتماعية لا يعنى بأى حال تشبيه شخصية المجرم بشخصية المجنون إذ أن هناك فروقاً نفسية وأخلاقية هامة بين كل من الشخصيتين .

من هذه الفروق أن تنفيذ العمل الإجرامى عند المجنون غاية أما عند المجرم فإنه وسيلة للحصول على مآرب أخرى وهذه المآرب لا تختلف عما يطمح إليه أى إنسان شريف ولكن وسيلة المجرم فى الحصول عليها مختلفة . واقتراف الجريمة بالنسبة للمجنون يحقق له نوعاً من اللذة أو على حد تعبير « مودسلى Maudsley » نوعاً من الارتياح Soulagement خصوصاً إذا كان واقعاً أثناء التفكير فى الجريمة تحت تأثير أزمات شديدة لا يمكن مقاومتها (١) وطبيعة هذه اللذة الشاذة وعدم استطاعة المجنون استبدالها بغيرها مما يدفعه إلى الجريمة دفعاً . هذان العنصران هما اللذان يميزان المجنون من المجرم . ويجب أن نعترف أن للمجرم أيضاً شذوذه غير أن هذا الشذوذ يقتصر فى الواقع على بعض الانحرافات العاطفية أو الشعورية anomalies affectives . فالمجرم قد يتجرد نسبياً أو كلياً من الشعور بألم الآخرين وقد لا يتأذى من بعض المناظر والمواقف التى يتأذى منها الرجل الشريف فيعصمه هذا الشعور عن الانحدار فى تيار الجريمة .

---

(١) Maudsley : Pathologie de l'esprit.

أما بالنسبة للمجرم فليس هناك حالة داخلية بل يمكن القول على العكس إنه يتميز بانعدام الحالة الداخلية أى بانعدام ذلك الإحساس الذى نسميه عادة «موات الضمير» وبانعدام ذلك الاشمئزاز الذى يمنع الشخص العادى من الوقوع تحت تأثير عوامل الإغراء الخارجية .

ليس المجرم إذن مجنوناً كما أنه ليس نموذجاً متخلفاً من المتوحش البدائى :

هذه هى النتيجة العلمية التى ينتهى إليها تارد من مناقشته لآراء المدرسة الجنائية الإيطالية وعلى الأخص لآراء لومبروزو . وقد انتهى إلى هذه النتيجة لأنه حلل آراء هذه المدرسة مبيناً قصور الأنثروبولوجيا الطبيعية والتحليل النفسى فى دراسة الجريمة . وأكد ضرورة دراسة هذه الظاهرة أى ظاهرة الجريمة الاجتماعية فى ضوء المنهج الاجتماعى وذلك بالرجوع إلى آثار البيئة والحياة الاجتماعية والنظم السائدة فى تحديد معنى الجريمة ومدى انتشارها فى الأوساط المختلفة . ولم يترك تارد فرصة هذا النقد دون أن يوجه الأنظار إلى التناقض الذى وقع فيه لومبروزو فى الطبعة الثالثة من كتابه . إذ يبدو أن هذا الأخير قد عدل فى هذه الطبعة الأخيرة من آرائه بعض الشىء . فبعد أن شرح نظريته عن المجرم بالفطرة وعن تشبيه المجرم بالبدائى المتوحش ، أى بعد أن فسر الجريمة على أنها مظهر لرواسب الوحشية القديمة عند الانسان l'atavisme عاد فأضاف إلى هذه النظرية نظرية جديدة ترمى إلى تفسير الجريمة بأنها نوع من الجنون Crime-folie وإلى تشبيه المجرم بالمجنون . وتتعاقب النظريتان فى الكتاب على أمل أن تقوى كل منهما الأخرى ولكن الحقيقة هى عكس ذلك . إذ أن كلا من النظريتين تتناقض مع الأخرى وتهدمها . فالجنون مظهر من مظاهر الحضارة والمدنية كما بينا من قبل، ودليل ذلك ازدياد حالات الجنون عند الشعوب والقبائل البدائية . وعلى ذلك فإذا كان المجرم متوحشاً فهو لا يمكن

أن يكون مجنوناً وإذا كان مجنوناً فهو لا يمكن أن يكون متوحشاً . فيتحتم إذن الاختيار بين النظريتين أما إذا أردنا التوفيق بينهما كما حاول لومبروزو فإننا لا نفلح إلا فى اضعاف كل منهما وبيان قصورها .

الجريمة مهنة اجتماعية :

وقد اقترح تارد للخروج من هذه المأزق النظر إلى الجريمة من الزاوية الاجتماعية واعتبارها مهنة اجتماعية فى بيئات اجتماعية خاصة على أن يكون المفهوم من كلمة « جريمة » الجريمة التى تتكرر لا مجرد حادث يقع لظروف طارئة . فكما أن هناك أوساط تشتهر بتخريج الصيادين أو عمال المناجم فكذلك فإن هناك أوساط أو بيئات خاصة تشتهر بتخريج المجرمين .

ويوضح تارد فكرته هذه بدراسة معتادى الإجرام دراسة اجتماعية أى بوصفهم أفراداً ينتمون إلى مجتمع ينفرد بطابع خاص وبعادات خاصة وباصطلاحات متميزة . ويبدأ بدراسة جماعة « الكامورا Camorra » المعروفة فى منطقة نابولى . إذ عن هذه الجماعة الإجرامية تفرعت «المافيا maffia » فى صقلية .

والكامورا حسب تعريف دى لافيلى Da laveleye (١) «هى بكل بساطة فن الوصول إلى الغرض عن طريق الإرهاب والتهديد intimidation أو إذا شئت فقل إنها تنظيم التهديد واستغلال الجبن الانسانى» . فهذه الجماعة تستغل هذه الصفة الإنسانية كما يستغل بعض أرباب الحرف الأخرى حب المجون وحب الظهور والميل إلى العربدة . ولذا فإن أفراد هذه الجماعة يتغلغلون

---

(١) وذلك فى كتابه « خطابات عن إيطاليا » .

فى جميع الأوساط فتراهم فى أزقة حى «سانتالوتشيا» كما تجدهم فى أعلا المراكز الإدارية والسياسية ، وتظهر الكامورا فى الأوساط السياسية العليا فى شكل الوساطات والشفاعات وإذا حاول موظف نزيه أن يقاومها دبرت له المكائد للايقاع به . وقد تظهر فى شكل التأثيرات الوهمية والتمويه على الناس ومن أمثلة ذلك ما قام به أحد كبار السادة فى مدينة بجنوب إيطاليا . فقد كان رئيساً لنقابة كبيرة ولكنه أفلس تماماً بسبب الميسر ومع ذلك فقد وجد الطريقة العجيبة ليعيش عيشة البذخ التى اعتاد عليها دون أن يدفع شيئاً . فكان يحلى صدره بالنياشين وينفخ أوداجه ويدخل بكل تؤدة وعظمة إلى أفخم مطاعم البلد فيحييه الحاضرون ويتناول وجبته الشهية ويخرج دون أن يجسر أحد على مطالبته بدفع الثمن . أليست هذه مهنة ؟ أو لم يستطع هذا الشخص وأمثاله أن يتقنوا فن « التهويش » ويستغلوا جبن الناس ويعيشوا على صيتهم الغابر ؟

وإذا كان هذا النوع من الجريمة مهنة يصح أن نسميها مهنة النصب والاحتيال والتهديد فكيف يدخل المرء ضمن أعضاء هذه الطائفة ؟

إن هناك مراسم خاصة يمكن تشبيهها — والقياس مع الفارق — بالمراسم التى تراعى فى دخول عضو ضمن طائفة الماسونية مثلا أو ضمن نقابة صناعية. إذ يرشح العضو الجديد ويزكيه أحد الأعضاء القدماء ثم يقترع بين الجماعة على انتخابه بعد أن يمر بسلسلة من الاختبارات التى تثبت ولاءه وصلاحيته . وفى فترة الاختبار هذه يكون المرشح « تابعاً » أو « صبياً » لأحد الأعضاء ينفذ ما يأمر به ويطيعه طاعة عمياء ويتلقى نظير ما يقوم به أجراً تافهاً (١)

(١) نلاحظ هنا الشبه الوثيق بين هذه الخطوات والخطوات التى كانت تتبع قديماً فى اختيار أرباب المهن والصناعات مما يثبت ما نحن بصدده من أن الجريمة مهنة كبقية المهن .

فإذا أكمل المرشح الاختبار فعليه بعد ذلك أن يقوم بعمل رائع chef d'oeuvre يؤهله لدخول الجماعة نهائياً ويكون هذا العمل عادة عملية اغتيال أو سرقة محكمة التنفيذ يحار البوليس فى فهم غوامضها ، تجتمع الجمعية على أثرها وتنصبه عضواً من أعضاء « الكامورا » فى حفل رسمى يقسم فيه يمين الولاء وهو واضع يديه على سيفين متشابكين على شكل صليب . ومن فقرات هذا القسم : « أقسم أن أكون مخلصاً لأعضاء الجمعية معادياً للحكومة وألا أتصل بأى طريقة من الطرق بالبوليس وألا أبلغ عن اللصوص بل أساعدهم على العكس بكل ما أستطيع من مساعدة وذلك لأنهم يعرضون حياتهم للخطر» . وجميع ما ينشأ من منازعات داخلية بين الأعضاء يفض ويسوى فى اجتماعات عامة كما يحدث تماماً فى النقابات المهنية الأخرى وتؤخذ الأصوات على ما يتخذ من قرارات . ولا تتميز الجماعة بشعائرها بل إن لها قانوناً تطبق أحكامه على الجميع فيحكم بالموت على من يرفض أن يقوم بعملية الاغتيال التى يأمر بتنفيذها ، بل إن للجماعة مكتباً إدارياً أو إدارة مستخدمين فيجتمع السكرتير يوم الأحد ومعه أحد المحاسبين وأمين الصندوق ويوزع الغنائم من حصيلة الضرائب التى حصلها الأعضاء عن طريق الأرهاب والتهديد من الجمهور على الأخص من « الكباريهات » وبيوت القمار وبيوت الدعارة .

ومن الغريب أن ديودور الصقلى قد ذكر فيما كتبه عن تاريخ مصر القديمة ظواهر مشابهة وصفه البعض بسببها بالمبالغة والانتحال . فهو يروى لنا أن بعض البلاد فى مصر كان يوجد فيها زعيم للصوص (وربما كانت كلمة « شيخ منصر » فى لغتنا العامية من بقايا ذلك العهد) وأن مهنة السرقة كانت تمارس علناً وبصفة رسمية تقريبا وأن ضحايا السرقات كان يتحتم عليهم أن يدفعوا جعلا أو ضريبة معينة لرئيس العصابة حتى ترد لهم مسروقاتهم . وقد فند

العلماء المحدثون هذه الرواية وبينوا أن الأمر كان لا يعدو وجود بعض الأعراب من البدو كانوا يتعرضون لطريق القوافل ويفرضون عليها أتاوة حتى تسلم من النهب والسلب(١) . ومهما يكن من شيء فإن هذه العصابات تعتبر شكلا من أشكال (الكامورا) التي تعتمد على التهديد والتخويف والمباغتة .

وإذا رجعنا إلى ما كتبه « تين Taine » عن تاريخ الثورة الفرنسية اقتنعنا برأيه عن أن جماعة اليعقوبيين Les Jacobins كانوا أيضاً نوعاً من منظمات « الكامورا » على نطاق واسع إذ استخدموا التهديد والإرهاب لاستغلال الثورة واظهارها بمظهر العسف والبطش والوحشية .

أما « المافيا Maffia » وهو الاسم الذى يطلق على هذا النوع من العصابات فى جزيرة صقلية فنستطيع أن نقرأ عنها وصفاً تفصيلياً ممتعاً فى الكتيب الذى كتبه كاتب إيطالى ينتمى من حيث الأصل إلى هذه الجزيرة(٢). إذ تعرض فيه للتفسير السياسى لنشأة هذه العصابات وبين أنها كانت وليدة الضغط والظلم السياسى الذى تعرضت له الجزيرة أيام حكم أسرة البوربون .

وبعد أن ينتهى تارد من تحليله ووصفه لهذه الجماعات الإجرامية يتساءل ألا يحق لنا بعد وصف هذه الطوائف والجماعات والعصابات أن نطلق على هذه الظاهرة اسم « صناعة الجريمة » ؟؟

---

(١) إقرأ فى هذا الموضوع :

Thonissen, Droit criminel des peuples anciens T.1, p. 166.

(٢) هذا الكاتب هو نابليون كولاجانى Napoleon Colajanni وكتابه بعنوان الجريمة فى صقلية : Delinquenza della Sicilia

إن هذه الصناعة ولاشك نادرة لأن ظروفنا الاجتماعية ليست ملائمة لحسن الحظ لنموها واتساعها، اللهم إلا إذا أدخلنا فيها كل ما يتصل بأنواع التشهير والتجريح وشهادات الزور التى تمتلىء بها دور القضاء والتى تدل على أن هناك « وكالات » كبيرة « تفبرك » هذه الأوقاويل . ولكن إذا كانت المنظمات الكبيرة قليلة ونادرة فإن الدكاكين والحوانيت الصغيرة للجريمة تنتشر على العكس انتشاراً كبيراً وهذه قوامها « أسطى أو معلم » من ذوى السوابق يساعده اثنان أو ثلاثة من « الصبيان » .

وبالرغم من أن هذه الجماعات الصغيرة لا تسبب من الإزعاج ما تسببه الجماعات والمنظمات الكبيرة إلا أن تكاثرها فى مدينة أو فى دولة يعد من الأعراض الخطيرة ذلك لأن هذه الجماعات الصغيرة تعد مباءة لإفساد الشباب كما أن وجودها دليل على عدد من الأمراض الاجتماعية كتفكك الأسرة وتشرد الأحداث وتفشى البطالة .

ويلخص تارد آراءه فى هذا الموضوع بقوله : « إن الجماعات الإجرامية أقرب فى تكوينها ونظمها وممارسة نشاطها إلى الطوائف المهنية منها الى قبائل المتوحشين والبدائيين . فالقبيلة البدائية مجتمع تغلب عليه الصبغة الدينية وأفرادها تربطهم وشائج القرابة الدموية أو المصاهرة . أما مجتمع اللصوص أو السفاكين فلا ينتمى إليه العضو إلا بطريق الاختيار أو الاقتراع . وقد دلت الدراسات الأنثروبولوجية على أن الشعوب البدائية لا تتصف بالوحشية التى ألصقت بها ظلما وعدواناً بل إنها فى الغالب شعوب مسالمة لا تحتاج للعدوان لأنها تعيش على وفرة ما حبتها به الطبيعة . وهى لا تهاجم إلا من يعتدى على أرضها وينتهك حرماتها ومقدساتها . وقد ذكر كثير من الرحالة

روايات عن البدائيين تدل دلالة قاطعة على ما اتصفوا به من نزاهة وإخلاص ووفاء بالعهد وهى صفات تعوز كثيراً من أفراد مجتمعاتنا المتحضرة . كما أن القبائل البدائية إذا اضطرت إلى الحرب والسلب فإنها تنصرف إليهما فى شجاعة وتواجه العدو مواجهة صريحة ولا تعمد إلى تدبيرات الخسة والدناءة .

دراسة دوركيم لظاهرة العقوبة :

اهتم دوركيم ومدرسته السسيولوجية بدراسة الظواهر التشريعية وفق للمنهج الاجتماعى الذى يهتم بتحليل الظاهرة والرجوع إلى أصولها التاريخية وتتبع تطورها فى الزمان والمكان .

ونستطيع أن نعثر على جوانب مختلفة من هذه الدراسة فى كثير من مؤلفات دوركيم وعلى الأخص فى كتابيه « تقسيم العمل الاجتماعى » (١) و « الانتحار » (٢) و، فى البحث الذى كتبه فى « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » « قانونان لتطور العقوبة »(٣) .

ففى كتاب « تقسيم العمل » حاول دوركيم أن يدرس هذه الظاهرة الاقتصادية عن طريق تحليل القواعد التشريعية وتطورها من قواعد ذات جزاء ردعى à sanction repressive الى قواعد ذات جزاء إصلاحى Restitutive وخلص من ذلك إلى نظريته المشهورة عن « التضامن الآلى Solidarité mécanique الذى كان يسيطر على تقسيم العمل فى أشكاله البدائية وتحوله الى « التضامن العضوى Solidarité organique » الذى يميز تقسيم العمل فى أشكاله الحديثه .

---

(١) La division du travail social, 1895.

(٢) Le suicide, 1897.

(٣) Deux lois de l'évolution pénale, Année sociologique, T. IV, 1899

وقد عرف دوركيم الظاهرة التشريعية بأنها : « قاعدة للسلوك يحدد لها جزاء ». وتختلف الجزاءات حسب خطورة المبادىء القانونية وأهميتها وحسب ما تحظى به من مكانة فى ضمير الرأى العام والدور الذى تقوم به فى المجتمع . على أن هذه الجزاءات على اختلافها يمكن تصنيفها فى أحد قسمين :

فهناك أولا الجزاءات التى تتميز بصفة خاصة بنوع من الألم أو على الأقل بنوع من الانتقاص أو الإهانة التى يتحملها الفاعل. فهى قد تنال من ثروته أو تحط من كرامته أو تحرمه من حريته أو قد تصل إلى حد إزهاق روحه . هذا النوع من الجزاءات يطلق عليه دوركيم اسم « الجزاءات الردعية » أو القمعية .

أما القسم الثانى من الجزاءات فإنه لا يتضمن بالضرورة ألما يتحمله الفاعل بل يشترط فقط إصلاح ما أفسده أو إعادة الأمور إلى نصابها سواء بإلزام الفاعل بتعويض ما أفسده أو بإلغاء ما ترتب على فعله من نتائج اجتماعية . ويطلق دوركيم على هذا النوع من الجزاءات اسم « الجزاءات الإصلاحية » .

وتختلف قواعد القانون القمعى بحسب النماذج الاجتماعية types sociaux ففى المجتمعات البدائية هناك عدد من الأفعال التى تعتبر إجرامية دون أن تكون من وجهة نظرنا تحن ضارة بالمجتمع : مثال ذلك لمس الأشياء المحرمة Tabous أو الحيوان أو الإنسان الذى يعتبر نجساً (كالمنبوذين فى الهند)، وترك الشعلة المقدسة حتى تنطفىء، وأكل بعض اللحوم المحرمة، وعدم ذبح القرابين على قبور الأسلاف . كل هذه الأفعال تحتل مكاناً هاماً من قائمة الجرائم ذات الجزاء القمعى عند الشعوب البدائية .

والصفة العامة لكل فعل إجرامى هى أنه يتكون من سلوك يقابل

بالاستهجان العام من جميع أفراد المجتمع . أى أن الفعل يوصف بأنه إجرامى « عند ما يخدش العواطف القوية والأسس المحددة التى يقوم عليها الشعور الجمعى » . فالجريمة ليست فقط فى الاعتداء على المصالح الفردية حتى لو كان هذا الاعتداء صارخاً وخطيراً بل إنها فى الحقيقة اعتداء على سلطة متسامية autorité transcendante هى سلطة المجتمع . وليس هناك قوة خلقية تعلو على الفرد إلا قوة الضمير الجمعى . فقتل الإنسان يمثل أقصى درجات الاعتداء على الكرامة الانسانية ممثلة فى ضمير المجتمع ولذا يعاقب عليه بالإعدام .

وإذا كان هذا التعريف للفعل الاجرامى صحيحاً فلا بد أن نجد ما يثبته عند تحديد صفات العقوبة .

أولا : تتألف العقوبة من رد فعل انفعالى . وهذه الصفة تكون أكثر وضوحاً كلما كان المجتمع أقل تحضراً . فالشعوب البدائية تعاقب لمجرد العقاب وهى تعذب المتهم بغرض تعذيبه وإيلامه فقط دون أن تنتظر من هذا التعذيب أى فائدة تعود على المجتمع. ومما يثبت ذلك أنها لا تبحث فى عدالة العقوبة أو جدواها وإنما يشغلها فقط توقيع العقوبة . ولذلك فهى تعاقب الحيوانات أو الأشياء الجامدة التى استخدمت كأدوات للجريمة ، وهى لا تتقيد بمنطق العقوبة الذى يحتم توقيعها على الفاعل وحده بل تتعدى ذلك إلى الأبرياء من أقاربه وزوجته وكذلك جيرانه . وسبب ذلك أن « الانفعال القوى » هو روح العقوبة ولذلك لا تتوقف العقوبة إلا اذا هدأ هذا الانفعال. فإذا نال الانفعال من الفاعل دون أن يهدأ فإنه يمتد آلياً الى غيره من الأبرياء الذين قد تربطهم به بعض الصلات . وحتى اذا اقتصرت العقوبة على الفاعل وحده

فإنها غالباً ما تنطوى على أنواع من التفنن فى الإيلام والتعذيب . وإذا نظرنا الى قاعدة الأخذ بالثأر التى كانت عامة فى المجتمعات القديمة وجدنا أنها تنطوى على إشباع للرغبة الجامحة فى الانتقام .

ثانيا : كلما تقدمنا نحو العصور الحديثة وجدنا أن طبيعة العقوبة تتغير فلا يوقع المجتمع العقوبة الآن لمجرد الانتقام بل ليدرأ عن نفسه أثر الأفعال التى تهدد كيانه . وهو لا يلجأ إلى إيلام المجرم إلا كوسيلة منهجية لحماية نفسه . وهو يعاقب لا لأن العقوبة فى ذاتها تحقق له نوعاً من الارتياح بل لكى يصبح الخوف من العقوبة . رادعاً لذوى النوايا الخبيثة. ولم تعد سورة الغضب هى التى تحدد وسائل القمع بل التبصر الواعى لما قد يعود على المجتمع من نفع عند توقيع العقوبة . وعندما نفترض أن العقوبة قد تنفع حقيقة فى حمايتنا فى المستقبل نقدر فى الوقت نفسه أنها يجب أن تكون تكفيراً عن الماضى . ومما يؤكد هذا الحرص الاحتياطات الدقيقة التى نتخذها لكى نجعل العقوبة متناسبة مع خطورة الجرم على قدر المستطاع .

وبعد هذا التحليل لصفات العقوبة يتساءل دوركيم : هل لنا أن نقول إن الجانب الانفعالى قد قضى عليه تماماً فى فلسفة العقوبة الحديثة .

الواقع أن تناسب العقوبة مع الجرم يذكر إلى حد ما بقانون الثأر أو القصاص القديم : « العين بالعين والسن بالسن » . وكل ما فى الأمر أننا لا نقيس اليوم بطريقة مادية أو بدائية فداحة الجرم أو درجة العقوبة ولكننا نحرص مع ذلك على أن يكون هناك دائماً توازن بين هذين العنصرين دون أن أن نفكر كثيراً فيما إذا كان هذا التوازن سيحقق الفائدة أو لا يحققها . والعقل يقضى بأن تتدرج العقوبة تبعاً لخطورة المجرم وإمعانه فى الإجرام لا تبعاً لخطورة الجرم ولكننا لا نفعل ذلك . فعقوبة السارق مهما تكررت سرقاته

وتأكد لنا إصراره على العود أقل من عقوبة القاتل الذى يقتل مرة واحدة ولو بطريق الصدفة . ويكفى أن ننظر إلى إجراءات المحاكم لكى ندرك أن الانفعال la passion (ونسميه اليوم الاقتناع la conviction) ما زال يحرك فكرة العقوبة . فممثل الإتهام الذى يهاجم المذنب والمحامى الذى يدافع عنه كلاهما يلجأ إلى إثارة العواطف والانفعالات وإذا كان الثانى يحاول أن يستثير العطف على المتهم فإن الأول يحاول أن يحرك الشعور العام ضده . وتحت تأثير هذه الانفعالات المتضاربة ينطق القاضى بحكمه .

كل ما حدث إذن من تطور هو أننا استطعنا إلى حد كبير أن نكبح من جماح الانفعالات الجامحة واستطعنا أن نحد من العنف الأعمى ومن أنواع التخريب الانتقامية التى لا فائدة فيها . فأصبحت العقوبة توقع بعد تبصر وتدبير ولذا فإنها قلما تلحق بالأبرياء .

ثم يبحث دو ركيم بعد ذلك فى مصدر العقوبة هل هو الفرد أو المجتمع فيقول إن المتفق عليه أن المجتمع هو الذى يعاقب ولكن قد يكون هناك شك فى أنه يوقع العقوبة لحسابه الخاص . ومما يزيل هذا الشك ويؤكد الصفة الاجتماعية للعقوبة أن هذه العقوبة بمجرد أن ينطق بها القاضى لا يمكن الرجوع فيها أو تعديلها إلا بواسطة الهيئات القضائية المختصة التى تتصرف باسم العدالة الاجتماعية . ولو كان الأمر يتعلق بإرضاء الأفراد لاغير لترتب على ذلك أن يكون لهؤلاء الحق فى تعديل العقوبة أو إلغائها . إذ لا يمكن أن نتصور أن تفرض الحقوق فرضاً دون أن يكون لمن يتمتع بها الحق فى التنازل عنها .

وعلى ذلك فإذا كان المجتمع وحده هو الذى يملك العقوبة فذلك لدرأ الضرر الذى وقع عليه والإهانة الموجهة إلى المجتمع هى التى تقصد العقوبة إلى إزالتها أو محو أثرها .

ومع ذلك فهناك حالات كان توقيع العقوبة فيها يتعلق بإرادة الأفراد . ومن هذه الحالات جرائم السرقة والإهانة والضرر الناتج عن سوء التصرف . وكانت هذه الجرائم تسمى جرائم خاصة (delicta privata) للتفرقة بينها وبين الجرائم الحقيقية التى كانت عقوبتها توقع باسم المدينة . ومما يؤكد أن العقوبة كانت بالنسبة لبعض الجرائم ذات طابع خاص عند كثير من الشعوب القديمة الاعتراف بنظام الانتقام أو الاقتصاص La vendetta . وكانت هذه الشعوب تتكون من مجموعات أولية ذات طابع عائلى أو عشائرى . وحينئذ عندما كان يقترف أحد أفراد العشيرة جريمة ضد شخص آخر كان يترك لهذا الأخير أمر الانتقام لنفسه .

وساد الاعتقاد مدة طويلة بأن نظام الاقتصاص هذا كان فى الأزمنة البدائية الشكل الوحيد للعقوبة أى أن العقوبة كانت فى بادىء أمرها « تصرفات انتقامية يترك أمرها للخاصة » . وترتب على هذا الاعتقاد القول بأنه إذا كان المجتمع اليوم قد انتزع لنفسه حق توقيع العقوبة فلابد أنه يمارس هذا الحق بتفويض من الأفراد وهو حين يعاقب يرعى مصالحهم بدلا منهم وقد يكون ذلك لأنه يرعاها خيراً منهم . فالأصل أنهم ينتقمون لأنفسهم أما الآن فإن المجتمع ينتقم لهم. وإذا كان المجتمع يلعب اليوم دوراً أساسيا فى توقيع العقوبة فما ذلك إلا عن طريق التطور الذى جعل منه بديلا للأفراد .

يفند دوركيم هذا الرأى ليثبت خطأه . وهو يقول إن الخطأ راجع فى الحقيقة إلى الاعتقاد بأن نظام الاقتصاص كان هو الشكل البدائى للعقوبة على حين أن الأبحاث الأنثروبولوجية تؤكد العكس تماماً إذ توضح أن قانون العقوبات كان فى أصله ذا صفة دينية واضحة . وهذه الصفة مؤكدة فى القوانين الهندية والعبرية القديمة . وفى مصر الفرعونية كانت « كتب هرمس

العشرة » ذات الطابع المقدس تحتوى على نصوص القانون الجنائى إلى جانب القوانين الأخرى المتصلة بحكم الدولة . وكان الكهنة المصريون هم الذين يمارسون السلطة القضائية . ولا يختلف الأمر عن ذلك فى روما حيث كانت الصفة الدينية للقوانين واضحة .

ولا ينكر أحد الصفة الاجتماعية للدين . فالعقيدة الدينية لا تهدف إلى تحقيق أغراض فردية بل على العكس تمارس على الفرد نوعاً من الجبرية فى كل لحظة . فهى تجبره على أداء فروض قد تضايقه وعلى القيام بتضحيات قد تسبب له بعض الغرم . وقد كان الإنسان وفاء لأمور عقيدته يقدم بعض ما يملك بل كل ما يملك إذا اقتضى الأمر قرباناً على مذبح الآلهة . وكان يلزم نفسه بأنواع من الحرمان الشديد بل يحرم نفسه الحياة نفسها إرضاء لما تأمر به الآلهة . فالحياة الدينية فى جملتها تقوم على إنكار الذات وعلى التجرد من المصلحة الذاتية .

وعلى ذلك فإذا كان القانون الجنائى فى أصله ذا طابع دينى فيمكن أن نؤكد بالضرورة أن الأغراض التى يخدمها كانت أغراضاً اجتماعية . كانت الآلهة تعاقب لتنتقم لما يلحق بالدين والمعتقدات المقدسة من إهانة . ولم تكن تعاقب لتنتقم للأفراد . وليس من العسير علينا أن نثبت أن الإهانة الموجهة ضد العقيدة كانت فى الوقت نفسه إهانة ضد المجتمع .

قوانين تطور العقوبة :

ولنحاول الآن أن نلخص فى عجالة الأفكار الأساسية فى البحث الذى نشره دوركيم بعنوان « قانونان لتطور العقوبة » .

يقول دوركيم إن التغيرات التى مرت بها العقوبة يمكن تقسيمها إلى نوعين :

تغيرات كمية وتغيرات كيفية :

١ — أما قانون التغيرات الكمية فيصوغه على الوجه الآتى :

« تزداد درجة العقوبة من حيث شدتها كلما كانت المجتمعات أكثر قرباً من النموذج البدائى وكلما كانت السلطة المركزية أقرب إلى النظام المطلق».

وليست بنا حاجة إلى تعريف النموذج البدائى للمجتمع فيكفى أن ننظر إلى درجة تركيبه من حيث البناء الاجتماعى والتنظيم .

أما العامل الثانى ونعنى به السلطة المطلقة فهو الذى يحتاج إلى بعض التوضيح : فالرأى السائد أن السلطة الحكومية تكون مطلقة إذا لم تصادف فى الوظائف الاجتماعية الأخرى قوة من شأنها أن تتدخل بنجاح لتخفف منها وتحد من سطوتها . والحقيقة أنه لا يوجد مجتمع واحد تنعدم فيه هذه القوة المضادة تماماً بل إن انعدام هذه القوة لا يمكن تصوره . فالتقاليد الموروثة والمعتقدات الدينية تعد من العوامل التى تتدخل للحد من الحكم المطلق . ولكن تدخلها لا يتخذ صفة «قانونية » ولا يلزم الحكومة التى قد تتأثر بهذا التدخل من حيث الواقع . فبالرغم مما قد تميل إليه من الاعتدال فى ممارسة سلطانها — — وذلك بتأثير العقيدة الدينية أو بتأثير بعض التقاليد — إلا أنها لا ترى نفسها ملزمة قانوناً لانتهاج هذا التصرف أو ذاك تمشياً مع نص مكتوب أو حتى مع قانون عرفى . وفى هذه الحالة يمكن القول إن الحكومة تتمتع بسلطان مطلق .

ومما لا شك فيه أن التمادى فى إساءة استعمال السلطة قد يؤدى إلى تكتل بعض القوى الاجتماعية للوقوف فى وجه الحاكم المطلق والحد من تصرفاته . كما أن الحاكم قد يحد من مسلكه المتطرف بنفسه إذا توقع قيام الرأى العام

ضده . ولكن الحد من السلطة المطلقة فى كلتا الحالتين — أى سواء حدث بالفعل من جانب الحاكم نفسه أو فرض عليه من الخارج — لا تكون له إلا صفة احتمالية . إذ أنه لا يحدث نتيجة للتفاعل الطبيعى بين أجهزة الحكم . وهو إذا جاء من جانب الحاكم يتخذ شكل منحة أو تنازل اختيارى عن الحقوق الشرعية وإذا جاء من جانب المقاومة الجمعية يتخذ شكل الحركة الثورية .

ويمكن تحديد صفات الحكم المطلق بطريقة أخرى . فنحن نعرف أن الحياة القانونية تتأرجح بين قطبين : قطب العلاقات التى يسيطر عليها جانب واحد وقطب العلاقات المتبادلة أى التى يتبادل فيها الطرفان الحقوق والالتزامات.

والنوع الأول يمنح حقوقاً لطرف واحد من أطرف العلاقة على الآخر دون أن يكون للطرف الثانى أى حق يقابل التزاماته وحق الملكية يمثل النموذج الكامل لهذا النوع من العلاقات : فالمالك له كامل الحقوق على ما يملك دون أن يكون لملكيته أى حق مقابل . أما النوع الثانى فإنه يتميز بنوع من التبادل réciprocité بين الحقوق المخولة لكل من طرفى العلاقة . والتعاقد وخصوصاً التعاقد الذى يقوم على أسس عادلة خير نموذج له .

وحينئذ يمكن القول إنه كلما كانت العلاقات التى تربط السلطة المركزية ببقية أجزاء المجتمع تتصف بأنها من جانب واحد أو بمعنى آخر كلما كانت هذه العلاقات أكثر شبها بالعلاقات التى تربط الشخص بما يملك — أمكن القول إن الحكومة ذات سلطة مطلقة . وعلى العكس من ذلك يبتعد الحكم عن الصفة المطلقة كلما كانت علاقاته مع أجهزة المجتمع الأخرى تقترب من التبادل والتعاون الوثيق .

ولا يشترط لوجود الحكم المطلق أن يكون المجتمع بدائياً فهو ليس قاصراً

على نموذج معين أو على مرحلة معينة من مراحل التطور الاجتماعى . فقد ظهر الحكم المطلق فى العصور المتأخرة للدولة الرومانية وفى فرنسا فى القرن السابع عشر .

وعلى ذلك فإن العاملين اللذين يؤثران فى تطور العقوبة من الشدة إلى التخفيف ونعنى بهما درجة بدائية المجتمع ودرجة الحكم المطلق يجب أن ينظر إليهما كل على حدة فليس لأحدهما أى صلة بالآخر .

وبعد أن يشرح دوركيم صيغة القانون ينصرف إلى بحث الوقائع التى تؤيده : فيذكر أن كثيراً من المجتمعات القديمة كان لا يكتفى بالحكم بالموت كعقوبة قصوى بل إن تنفيذ هذا الحكم كان يتخذ أشكالا تتفاوت فى قسوتها وشدتها تبعاً لخطورة الجرم . لم يكن يقتصر مثلا على الشنق أو إطاحة الرأس بل كان هناك حرق المتهم حياً أو صلبه وتركه يموت موتاً بطيئاً . وفى تنفيذ عقوبة الحرق كان الجلاد يبدأ بإحداث جروح فى جسم المحكوم عليه بواسطة قطعة من الخشب حادة الطرف ثم يوضع بعد ذلك فوق كومة من الأشواك وتوقد فيها النار .

وكانت اللوائح « المانوية » القديمة تفرق بين العقوبة البسيطة أى قطع الرأس وبين العقوبة الخاصة وهذه كانت على سبعة أنواع : الخازوق ، والحرق والهرس تحت أقدام الفيلة ، والإغراق ، والزيت المغلى الذى يصب فى الآذان وفى الفم ، وتمزيق الجسد بواسطة الكلاب فى ساحة عامة ، وتشريح الجسد حياً بأسلحة ماضية .

فإذا صعدنا فى سلم التطور الاجتماعى وانتقلنا من المجتمعات التى كانت تعيش على البداوة أو على نظام الحكم المطلق الذى كان يمارسه الحاكم المؤله

إلى نموذج آخر من المجتمعات أى المجتمعات التى كانت تعيش على نظام المدينة نلاحظ تخفيفاً ملحوظاً فى درجة العقوبة .

ففى أثينا لم تكن عقوبة الحكم بالإعدام تضاعف بوسائل التفنن فى القسوة إلا فى حالات نادرة . فكان حكم الإعدام ينفذ فقط بإحدى وسائل ثلاثة : تجرع السم أو إطاحة الرأس بالسيف أو الشنق . ولم يعرف فى أثينا بتر الأعضاء الرمزى (الذى يرمز لنوع الجريمة) ويبدو كذلك أن العقوبات الجسدية كالجلد وغيره لم تكن معروفة اللهم إلا بالنسبة لطبقة العبيد .

وفى روما كان عدد الجرائم التى يحكم عليها بعقوبة الاعدام محصوراً فى نطاق ضيق . وقد جاء فى كتابات مؤرخى الرومان ومشرعيهم من أمثال « تيت ليف » Tite live « وشيشرون» ما يؤيد هذا الاتجاه فاعتبر كل منهما نظام العقوبة المخفف مفخرة من مفاخر القانون الرومانى .

وحين وصلت الملكية المطلقة فى فرنسا إلى أوجها وصلت القسوة فى العقوبة إلى أوجها كذلك . فأصبح الحكم بالاعدام والتعذيب يصدر لاتفه الأسباب . وأضيفت إلى أنواع العقوبات عقوبة جديدة وهى التجديف فى سفن الأسطول تحت ضرب السياط . وكانت هذه العقوبة من القسوة بحيث كان المحكوم عليهم بها يحاولون التخلص منها بقطع أذرعهم أو أيديهم حتى يصبحوا غير صالحين لها .

وظل قانون العقوبات على هذه الحال من الشدة والقسوة حتى منتصف القرن الثامن عشر . وحينئذ ظهرت فى أوروبا كلها حركة الاحتجاج التى قادها « بكاريا Beccaria » . فهذا العالم الإيطالى بمؤلفه « موسوعة الجرائم

والعقوبات » قد ضرب الضربة القاضية التى وضعت حداً لقوانين العقوبات القديمة البشعة .

٣ ـ أما قانون التغيرات « الكيفية » فيصوغه دوركيم على النحـــو الآتى :

« تتجه العقوبة أكثر فأكثر نحو نموذج واحد هو الحرمان من الحرية والحرية وحدها لمدد تتفاوت بحسب خطورة الجرم وفداحته » .

فلم تكن المجتمعات البدائية تعرف عقوبة السجن أو الحرمان من الحرية وفى القوانين المانوية لم يشر إلى السجن إلا فى مناسبة واحدة ولم يكن ينظر إلى السجن على أنه جوهر العقوبة بل كان لمجرد التشهير بالمجرم وعرضه أمام أنظار الجمهور . كما أن القوانين الموسوية لم يكن فيها أى اشارة إلى السجن . وحينما أشارت أسفار العهد القديم إلى السجن كان يقصد به التحفظ على المجرم انتظارا لتوقيع العقوبة عليه . ويبدو كذلك أن القوانين القديمة للشعوب السلافية والجرمانية كانت تجهل تماماً عقوبة الحرمان من الحرية .

أما المجتمعات التى عرفت نظام المدنية كالمجتمعات اليونانية والرومانية فيبدو أنها عرفت نظام السجن . فحين كان سقراط يتحدث إلى تلاميذه أثناء محاكمته كان يذكر السجن المؤبد كعقوبة يحتمل أن يحكم بها عليه. وحين اهتم أفلاطون بوضع نظام مدينته المثالية فى كتابة « القوانين » اقترح السجن كعقوبة لعدد كبير من المخالفات . ولكن على الرغم من هذه الشواهد وغيرها كانت عقوبة السجن فى أثينا تطبق فى نطاق محصور .

ولم يكن الأمر يختلف بالنسبة لروما ، فهى قد عرفت السجن فى الأصل كمكان للتحفظ على المتهم لا أكثر. ولم يصبح السجن عقوبة إلا فى وقت متأخر.

ومع ذلك فلم تكن هذه العقوبة تطبق على المواطنين إلا نادراً واقتصر تطبيقها فى غالب الأحيان على الأرقاء والجنود والممثلين .

ويمكن القول أن عقوبة السجن لم تنتشر إلا فى المجتمعات المسيحية . ذلك أن الكنيسة قد اعتادت أن تأمر بحبس بعض المجرمين حبساً موقتاً أو مؤبداً فى أحد الأديرة ، ومن الكنيسة انتقلت عقوبة السجن إلى نطاق القانون المدنى ولكن استخدامها فى التحقيقات الإدارية جعل طابع العقوبة فيها غير واضح لمدة طويلة . ولم يعتبر السجن عقوبة بالمعنى الحقيقى إلا فى القرن الثامن عشر حيث اعترف رجال التشريع والمشتغلين بالمسائل الجنائية به فى حالات خاصة أهمها أن يكون السجن مدى الحياة أو أن يستعاض به كحكم مخفف عن حكم الإعدام كما اعترف به عموماً فى جميع الحالات التى يسبقها تحقيق قضائى .

ولم يصبح السجن القاعدة الأساسية لنظام العقوبات فى فرنسا إلا بصدور قانون العقوبات سنة ١٧٩١. ومع ذلك ظل مدة طويلة لا يكتفى به فى حد ذاته بل غالباً ما كان يضاف إليه أنواع أخرى من الحرمان كتقييد المجرم بالسلاسل والأغلال وحرمانه من الطعام لمدد متفاوته .

ولم تلغ هذه الإجراءات المشددة إلا بصدور قانون ١٨١٠ الذى احتفظ ببعضها لعقوبة السجن مع الأشغال الشاقة . ومع ذلك فإن هذه العقوبة ذاتها قد فقدت كثيراً من صفاتها المميزة فى السنوات الأخيرة واقتربت كثيراً من عقوبة السجن العادية .

وفى الوقت نفسه أصبحت عقـــوبة الأعدام لا تطبق إلا فى حالات معينة أهمها حالة القتل عمداً مع سبق الاصرار . بل إن هذه العقوبة قد اختفت تماماً من قوانين بعض الدول الحديثة حتى ليمكن القول أن الحرمان من الحرية

لفترة موقتة أو لمدى الحياة قد أصبح اليوم العقوبة الأساسية التي تتربع وحدها على عرش قانون العقوبات .

ثم يأخذ دوركيم بعد ذلك في تفسير هذا التطور النوعي الذي أدى إلى اقتصار العقوبة تقريباً على الحرمان من الحرية .

فيبين لنا أن المجتمعات البدائية لم تعرف عقوبة السجن لأن المسئولية بالنسبة لهذه المجتمعات مسئولية جماعية . وإذن فليس المجرم وحده هو الذي يجب أن يكفر عن جريمته بل تشترك معه أو تنوب عنه أحياناً عشيرته . وحين فقدت العشيرة Clan أهميتها كنظام عائلي ظلت المسئولية مع ذلك تنحصر في دائرة أضيق نطاقاً هي دائرة الأقارب من العصبة .

لم يكن هناك إذن ما يدعو للقبض على المجرم وحبسه والتحفظ عليه ما دام هناك أفراد يعتبرون مسئولين عنه وعن جريمته بحسب العرف السائد . كما أن الاستقلال الذي كانت تتمتع به المجموعة العائلية من الناحيتين التشريعية والخلقية كان يمنع تسليم أحد أفرادها لمجرد الشك فيه .

ولكن عندما فقدت الجماعات الأولية طابعها الذاتي واندمجت في المجتمع العام أخذت المسئولية الجماعية تتحول إلى مسئولية فردية. وحينئذ بدأت تظهر الضرورة لاتخاذ إجراءات تحول بين المجرم وبين الهرب من المحاكمة وتوقيع العقوبة فاستخدم السجن لهذا الغرض . وكانت وظيفته الأولى مجرد التحفظ على المجرم لحين توقيع العقوبة عليه . وهكذا عرف السجن في أثينا وروما وعند القبائل العبرية . ولم يكن يلجأ إليه في هذه المرحلة إلا في ظروف خاصة إذ أن القاتل كان يترك طليقاً إلى أن يحين يوم تنفيذ الحكم فيه . وفي روما

لم يكن المتهم يحبس إلا فى حالة التلبس أو الاعتراف وفى الحالات الأخرى كان يفرج عنه بكفالة .

ويجب ألا نميل إلى تفسير هذا النفور من الالتجاء إلى إجراءات الحبس على أنه ينبعث عن الشعور بالكرامة الإنسانية واحترام فردية الإنسان وحريته فإن نظام المدينة الخلقى كان لا يزال بعيداً كل البعيد عن هذه الاعتبارات التى تأخذ بها مجتمعاتنا الحديثة . ولم يكن تقييد حق الدولة فى القبض على المجرمين مصدره إطلاق حق الفرد بل إن الأمر لا يعدو أن يكون استمرار لرواسب التقاليد القديمة التى كانت تجعل من الأسرة أو العشيرة أساس المسئولية الجنائية .

خاتمة :

نستطيع أن نلخص بحث الاجتماعيين الفرنسيين لموضوع القانون والجريمة والعقوبة فى أنه يدور بصفة عامة حول هذا السؤال : « هل نستطيع أن نعتبر الفرد « مصدراً » للقانون ، أو ننظر إليه على أنه السبب النهائى أو « الغاية » للنشاط التشريعى » ؟

إن علم الاجتماع وحده ، والمنهج الاجتماعى الذى يعتمد تارة على الأصول التاريخية وتارة على المقارنة ، هو الذى يستطيع أن يضع أمامنا السبيل للاجابة على هذا السؤال . وهو يؤكد لنا حقيقة هامة طالما أغفلها الباحثون من قبل ، وهى التفاعل بين الفرد والمجتمع ، وعدم وجود أى تعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة . فالفرد ليس إلا شبكة من العلاقات الاجتماعية ، وهو يشعر أكثر وأكثر بشخصيته كلما ازداد شعوره بانتمائه إلى الجماعة . ولقد كان الفرد فى المجتمع البدائى يفنى فى الجماعة ، ولذا اتسم القانون البدائى

بطابع «الجماعية» والقداسة . ثم أخذت النزعة الفردية تتأكد شيئاً فشيئاً بتقدم العلم وتطور الاقتصاد حتى وصلت إلى مداها فى أواخر القرن الثامن عشر . ولكن الاجتماعيين ساهموا فى إعادة التوازن وفى إدماج الفرد فى المجتمع حتى ليمكن القـــول إن تطور التشريع فى العصر الحديث يشيع فيه طابع « القانون الاجتماعى » ، القانون الذى يقوم فى جوهره على الديموقراطية والابتعاد عن السيطرة أو التسلط من جانب الهيئة الحاكمة ، والتبعية من جانب الأفـــراد .

ويحدد « جورفيتش » ، أستاذ الاجتماع الفرنسى المعاصر ، سمات القانون الاجتماعى بأن وظيفته إظهار وحدة الجماعة عن طريق الإدماج الروحى للأفراد . ويستمد هذا القانون قوة الإلزام من الجماعة ذاتها . أما من حيث موضوعه فهو تنظيم حياة المجتمع ، ومن حيث البناء الداخلى للعلاقات التشريعية فإنه يعبر عن الاشتراك المباشر للجماعة غير منفصلة عن الأفراد الذين ينتمون إليها : ومن حيث مظاهره الخارجية يعبر عن سلطة المجتمع فى غير إرهاق أو عنت ، ومن حيث تنفيذه يميل إلى احترام العرف والتقاليد ويضع أمامه دائماً تحقيق المساواة .

الفصل التاسع

السحر وعلاقته بالدين

الفصل التاسع

السحر وعلاقته بالدين (١)

عند الشعوب البدائية

مقـــدمة :

كانت مسألة العلاقة بين السحر والدين من أهم المسائل التى شغلت أذهان الباحثين الاجتماعيين منذ أن خطت الأبحاث الاجتماعية خطوتها الأولى فى دراسة الشعوب البدائية . فأثار العلامة فريزر Frazer هذه المسألة فى مؤلفاته الضخمة التى تعد من أهم المراجع وأدسمها مادة فى دراسة الشعوب البدائية(٢) وحاول أن يحدد بالدقة ماهية هذه العلاقة ومدى تأثير السحر فى مظاهر الحياة الاجتماعيـــة . ثم جاء بعده كودرنجتون Codrington (٣) ودرس فكرة (المانا) Le Mana أو القوة السحرية عند الشعوب البدائية . ومنذ ذلك الحين ظلت هذه المسألة مثار النقاش والجدل لا بين علماء الاجتماع فحسب بل وأيضاً بين المؤرخين ورجال القانون والفلاسفة وعلماء اللاهوت . فاهتمت كل طائفة من هؤلاء ببحث ناحية خاصة من المسألة . ووجه علماء المدرسة الفرنسية من أنصار دوركيم اهتماماً خاصاً لدراسة مسألة السحر بوجه عام

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة كلية الآداب . جامعة الاسكندرية . المجلد الرابع .

(٢) أهم مؤلفات فريزر هى :

The Golden Bough 3ème édit. en 7 vol. 1911 - 1915.

The Magic Origins of Royalty 1905.

La Tâche de Psyché; trad. Française 1909ç

(٣) وصف كودرنجتون عقيدة المانا فى كتابه :

Condrington ; The Melanesians 1891.

وإلى تحديد مدى تأثير العقيدة السحرية على الناحية التشريعية بوجه خاص . ومن علماء هذه المدرسة الذين اشتغلوا بهذه المسألة موس Mauss (١) ، وهوفلان Huvelin(٢) كما ساهم فى بحثها أيضاً العلامة ليفى برول Levy-Bruhl وتعرض لها من نواحى مختلفة فى كتبه عن العقلية البدائية(٣) .

ولكن على الرغم من كثرة هذه الأبحاث والتفسيرات المختلفة التى استعان فيها أصحابها بالتعليل المنطقى إلى جانب ما جمعوه من الوثائق والمعلومات عن حياة الشعوب البدائية فإن المسألة الرئيسية وهى تحديد العلاقة الحقيقية بين السحر والدين ومعرفة الوظيفة التى يؤديها السحر فى حياة المجتمعات البدائية من حيث علاقته بنشأة الفن والعلم والأخلاق والتشريع كل هذه المسائل ظلت موضع خلاف بين الباحثين ولم يصلوا فيها بعد إلى رأى نهائى .

فمنهم من يقول بأن السحر نشأ عن الدين بعد أن أفسد بعض عناصره الأخلاقية وحولها إلى ناحية الشر ؛ ومن أنصار هذا المذهب آلييه Allier(٤) . أو أنه نتيجة لبزوغ فكرة الفردية بعد أن كان الطابع الجمعى يسيطر على المجتمعات البدائية وأيد هذه الفكرة دوركيم(٥) وهوفلان . ومنهم من يعتقد

---

(١) راجع مقال موس وهوبرت فى المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع .

Mauss: E. quisse d'une théorie générale de la magie (en collaboration avec Hubert). Année Sociologique 1902 - 1903.

(٢) Huvelin : La Magie et le Droit individuel (Année Soc. 1906.

(٣) Lévy-Bruhl : La mythologie Primitive, Paris 1936.
L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs, Paris Alcan 1938.

(٤) Allier : Magie et Religion 1936 pp. 22 et suiv..

(٥) Durkheim : Les formes élémentaires de la vie Religieuse 1912.

على العكس بأن الدين هو الذى خرج عن السحر ومن هؤلاء العلامة فريز . كما أن هناك طائفة ثالثة وعلى رأسها ليفى برول تعتقد أن محاولة فصل السحر عن الدين أو القول بسبق أحدهما على الآخر إن هى إلا محاولة عقيمة . فالسحر والدين مظهران لفكرة واحدة أو ظاهرة خاصة تميزت بها عقلية الشعوب البدائية وسماها ليفى برول « ظاهرة ما قبل التدين Pre-religion »(١).

وسنحاول فى هذا البحث أن ندرس أهم النظريات فى هذا الموضوع دراسة نقدية لنتخلص منها إلى اثبات حقيقة أخرى : وهى أن السحر والدين ظاهرتان لا صلة لإحداهما بالأخرى من حيث الأصل وأن كلا منهما تقوم على أسس نفسية تختلف عن الأخرى .

وقبل أن نخوض فى بحث الموضوع نحب أن ننبه الأذهان إلى أن كلمة « سحر » فى العربية يقابلها فى اللغات الأوروبية لفظتا magie ، Sorcellerie كما أن كلمة « ساحر » يقابلها لفظتا magicien ، Sorcier . وتعبر لفظة Sorcellerie بوجه خاص عما يسمونه أحياناً السحر الأسود La magie noire الذى يكون مقصده الوحيد إحداث الضرر ببعض الأفراد . أما السحر بوجه عام فهو وظيفة اجتماعية تتلخص فى القيام بشعائر خاصة لجلب الخير للمجتمع أو درء الخطر عنه كالشعائر التى تقام لجلب المطر حين يعم الجدب أو لدفع خطر عدو مغير أو لشفاء مريض الخ ....

نظرية جيمس فريزر :

تسمى هذه النظرية بالنظرية العقلية Théorie intellectualiste وذلك

(١) وقد نحا ليفى برول هذا النحو فيما يتعلق بالتفكير أو التعليل المنطقى فوصف العقلية البدائية بأنها pré-logique. راجع كتابه La Mentalité Primitive

لأن فريزر أراد أن يفسر ظاهرة السحر عند البدائيين بالرجوع إلى أسس عقلية لا دخل للعاطفة فيها . فنسب إلى البدائيين أنهم توصلوا إلى إدراك انتظام الظواهر الطبيعية وتتابعها فى تسلسل لا شذوذ فيه . ثم قال بأنهم فسروا هذا الانتظام بنوع من التأثير العاطفى بين الأشياء Sympathie(١) ثم قام السحر بعد ذلك على تطبيق قوانين هذا التأثير العاطفى : وهى قانون المشابهة Loi de similarité وقانون الاتصال Loi de Contiguité . فالشبيه يؤثر فى الشبيه ، والأشياء التى كانت بينها صلة ثم انقطعت يظل يؤثر بعضها فى البعض كما لو كان الاتصال بينها ما زال قائماً . كما أن التأثير ينتقل من قريب إلى قريبه ومن الصورة إلى ما ترمز إليه ومن الجزء إلى الكل » (٢) .

فالسحر فى نظر فريزر تطبيق وهمى لترابط المعانى عن طريق المشابهة والاتصال . هو علم science سابق لأوانه ولكنه علم يقوم على البهتان أو إذا شئت فإنه فن عقيم أو نوع من الخرافة يستغلها المكرة وذوو الدهاء من أهل القبيلة للتسلط على عقول الأفراد وإخضاعهم لسلطانهم .

ولكن هذه الخرافة كانت فى نظر فريزر ذات نتائج بعيدة المدى . فعنها خرج العلم والفن ، كما أنها أصل العقيدة الدينية. أما كيف نشأ العلم عن السحر فإن فريزر يوضح ذلك بقوله إن السحر فى مظهره الخالص يقوم على الاعتراف بأن الأحداث الطبيعية تتتابع بالضرورة دون الحاجة إلى تدخل عامل روحى أو مادى . وهذا المبدأ هو بعينه المبدأ الذى يقوم عليه العلم الحديث : مبدأ النظام ووحدة القوانين الطبيعية . فالساحر مقتنع تمام الاقتناع بأن العلة

---

(١) Rameau d'Or (trad. franç. de Golden Bough) p. 5 et suiv.

(٢) Origines Magiques de la Royauté (Trad. franç.) pp. 35 - 38.

الواحدة لا يمكن أن تصدر عنها إلا نتيجة واحدة وهو لا يمارس فنه إلا إذا سار وفق قوانين الطبيعة على قدر فهمه لها . ولا يتوسل إلى كائن آخر أقوى منه أو أكثر سلطاناً كما يفعل الكاهن أمام معبوده ولا يحني هامته أمام جبروت الآلهة . هذا التشابه بين المبدأ الذى يقوم عليه السحر والمبدأ الذى يقوم عليه العلم هو الذى حدا بفريزر إلى القول بأن العلم وليد السحر فكلاهما ينظر إلى ما يحدث فى الطبيعة لا على أنه وليد الصدف أو الأهواء الشخصية بل على أنه ناتج عن قوانين ثابتة تتتابع فى نظام آلى (١) .

ولما كانت حياة القبيلة البدائية لا تستطيع أن تقوم بغير أداء بعض الشعائر السحرية من حين لآخر ، فقد أصبحت طبقة السحرة فى مركز ممتاز ، واقتصرت هذه المهنة بطبيعة الحال على أكثر أفراد القبيلة ذكاء وأشدهم دهاء . وكان تحررهم من القيام بأعباء الحياة المادية مما ساعد كثيراً على تفرغهم لبعض الأبحاث العلمية . هؤلاء السحرة أمثال صانع المطر والطبيب المشعوذ والساحر الزراعى والساحر المتنبىء هؤلاء جميعاً هم أسلاف أطبائنا وجراحينا بل ومخترعينا فى الوقت الحاضر (٢) فالسحر ولو أنه وليد الجهل والوهم إلا أنه أبو الحقيقة والحرية فقد ساعد كثيراً على تحرير الانسان من عبودية التقاليد .

أما عن علاقة السحر بالدين — وهو موضوع بحثنا — فإن فريزر ينوه فى بادىء الأمر بما بين الظاهرتين من تنافر فى المظهر الخارجى . فأهم ما يميز الدين على حد قوله « الضراعة والتوسل من جانب الإنسان نحو قوة عليا يعتقد

---

(١) Rameau d'Or I. p. 64 - 65.

(٢) Origine magique . . . .p. 93 - 95.

أنها تسيطر على شئون الطبيعة وعلى حياته . وهذه الصفة وحدها قد تكون كافية لتظهر لنا تعارض الدين مع السحر والعلم على السواء(١) فوقف الساحر هو موقف الآمر المتحكم . أما رجل الدين فأنه يضرع ويتوسل وذلك لأن الأول يشعر أنه يواجه قوى قد تكون مماثلة له فى طبيعتها أو أقل منه على حين أن الثانى مقتنع تماماً بأنه يتوجه نحو قوة عليا خارجة عنه trascendante وتتحكم فى مصيره . هذا التعارض بين موقفى الدين والسحر يفسر لنا العداء المستحكم الذى كان ينشب فى مختلف العصور بين السحرة والكهنة. فإن غطرسة السحرة واستخفافهم بالقوى التى تسيطر على الطبيعة جلبت عليهم سخط رجال الدين الذين كانوا يقارنون هذا التحدى بخضوعهم وضعهم أمام الشعور بعظمة الآلهة . ومما زاد هذا الشعور بالسخط ما كانوا يشاهدونه من ثراء السحرة وتمتعهم بالجاه والسلطان دون عناء على حين أنهم كانوا يقضون العمر فى التقشف وتعذيب النفس ويقطعون مرحلة طويلة شاقة فى سبيل الوصول إلى رضا الله والدخول فى رحمته .

ولكن فريزر يعود فيؤكد لنا أنه بالرغم من هذا الخلاف الظاهرى بين السحر والدين فإن السحر هو الظاهرة الاجتماعية التى سبقت الدين من حيث الظهور وهو الأساس الذى نشأت عنه العقيدة الدينية . فقد نشأ الدين من أخطاء السحر وفشله فى كثير من محاولاته. إذ ظل الإنسان مدة طويلة يعتقد أنه يستطيع بنوع من الخيال والاقتناع العقلى أن يكيف الأشياء كيف يشاء وأن يتحكم فى القوى الطبيعية كما يتحكم فى حركاته وسكناته ولكنه ما لبث أن اصطدم بمقاومة الظواهر الطبيعية له وعدم سيرها طوع بنانه . فعزى ذلك إلى وجود قوى خفية خارجة عنه أطلق عليها اسم « الآلهة » ونسب اليها القوة والعظمة

Raneau d'Or pp. 66 - 67.

والمقدرة . ثم اضطرته هذه الصفات إلى أن يقف منهـا موقف الخضوع والخشوع وإلى أن يتزلف اليهـا بالقرابين والصلوات والأدعية . ويدعم فريزر تظريته هذه بأسباب ثلاث :

(١) أن السحر بشعائره وطرقه واحد أينما وجد . واحد من حيث مبدؤه ومن حيث تطبيقاته العملية على حين اختلفت الديانات حسب المجتمعات التي نشأت فيها والعصور التي ظهرت فيها . فكلية السحر Universalité وخصوصية الدين particularisation سببها أن السحر هو الطبقة الأكثر عمقاً أو الجذور الأصيلة التي تفرعت عنها الديانات .

(٢) تتميز الظواهر السحرية بأنها بسيطة أولية على حين أن العقائد الدينية وما يتبعها من شعائر وطقوس تمتاز بطابع التعقيد الذى يرتكز فى غالب الأمر على تقدم الفكر . فقد اكتشف الانسان بعد ممارسة السحر أزمانا أن السحر قد يخفق فى كثير من الأحيان وحينئذ بدأ يشعر بضعفه وجهله وبقوته المحدودة فمهد هذا الشعور لظهور الديانات التي ما لبثت أن تغلبت على السحر وظهرت عليه .

(٣) نلاحظ فى بعض الديانات اختلاط شعائرها ببعض عناصر السحر كأن تحتوى هذا الشعائر مثلا على صيغة الرجاء والأمر معا . ولا بد أن يكون ذلك قد حدث فى عصر الانتقال من السحر إلى الدين فتعلقت بعض عناصر السحر بالعقائد الدينية وأصبحت جزءاً منها . وأعظم مظهر لذلك الامتزاج ظهور الرجال الآلهة فى كثير من المدنيات الغابرة Les hommes-Dieux حيث كان الحاكم يجمع بين صفات الساحر والآله والملك (١) .

* * *

---

(١) Ibid. pp. 84 - 136.

أظهرت لنا الدراسات الحديثة وخصوصاً دراسات ليفى برول خطأ فريزر الأساسى من حيث المنهج méthodologique. فقد بنى نظريته وما علق بها من تفسيرات مختلفة على مبادىء عقلية أو مقولات Catégories تختص بها عقلية الشعوب المتحضرة وأراد تطبيق هذه المبادىء على العقلية البدائية . فتراه يتحدث عن التشابه Similitude والاتصال contiguité ، والتناسق Ordre ، والعلية Causalité دون أن يفرق بين ما قد يفهمه البدائى عن هذه المقولات وبين فكرة المتحضر عنها فى الوقت الحاضر . ولذلك فأنه قد نزع عن السحر كل عنصر عاطفى على حين أن أهم ما يميز العقلية البدائية خضوعها لنوع من القوة الخفية لا تخضع لسلطان العقل. وقد عبر ليفى برول عن ذلك بقوله أن العقلية البدائية تخضع لسلطان الروح pensée mystique (١) فالبدائى يعتقد أن هناك قوى خفية تؤثر فى الأشياء تأثيراً قد لا تدركه الحواس ولكنه مع ذلك حقيقى ويعتقد كذلك أن هناك صلة خفية بين الأشياء وأن الشىء يمكن أن يكون هو وشيئاً آخر فى وقت واحد (٢) .

كما أظهرت لنا دراسات موس وهوبرت عن موقف الساحر ووصفهما المسهب للشعائر والأفعال السحرية(٣) خطأ فريزر فى اعتقاده أن الساحر شخص ماكر يستغل سذاجة الأفراد أى أنه يعتمد أولا وقبل كل شىء على عقله فى التأثير عليهم . فالحقيقة التى أثبتها البحث وأثبتتها المشاهدة أن الساحر يكون أثناء تأدية عمله فى حالة ذهول وغيبوبة كالتى يقع فيها المتصوف حين تنتابه نوبة الاشراق فيغيب عن وعيه ولا يشعر بالمؤثرات الخارجية ويأتى

---

(١) راجع كتابه عن العقلية البدائية La mentalité primitive

(٢) أطلق ليفى برول على هذا النوع الأخير من التفكير البدائى اسم «قانون المشاركة » Loi de participation. وهو يناقض المبدأ المعروف فى المنطق باسم « مبدأ الهوية » Principe d'Identité.

(٣) أنظر : L'année Sociologique 1902 - pp. 1903 20 - 85.

بحركات غير إرادية . وهذه الحالة التى تعتريه Etat d'extase, de catalepsie تنتقل عن طريق التأثير وبفعل البخور والطبول والرقصات التى تصاحب العمليات السحرية — إلى من حوله من مريديه . فتنتابهم النوبة التى تنتابه وهذا شرط أساسى لنجاح عملية السحر .

ثم أن العمليات السحرية ليست من البساطة كما يدعى فريزر بل هى على العكس شديدة التعقيد وتستلزم لأدائها شروطاً كثيرة منها ما يتعلق بالمكان الذى يراعى فيه أن يكون نائياً عن المساكن كالمقابر والكهوف والمستنقعات والغابات حيث تتخذ الأرواح والشياطين مقامها المختار . ومنها ما يتعلق بالزمان الذى يجب أن يحدد بعناية فائقة من حيث الساعة واليوم والشهر وفصل السنة ويستدعى ذلك طبعاً إلماما تاما بحالة الكواكب وأوضاعها حتى ليقال إن بعض السحرة الهنود يعتقدون أن من الشعائر السحرية ما لا توافق الظروف لأدائه إلا مرة واحدة كل خمسة وأربعين سنة . ومنها أخيراً ما يتعلق باختيار أدوات السحر نفسها وكيفية تحضيرها . فالساحر الذى يريد أن يشفى مريضاً يذهب لجمع أعشابه فى ليلة قمراء أو عند شروق الشمس ويجمعها بنظام خاص مستعملا فى ذلك إبهامه وسبابته دون الأصابع الأخرى ويراعى ألا يمر ظله حين يسير على الأرض التى يختارها لجمع أعشابه إلى غير ذلك من الظروف والملابسات التى يتسع هذا المقال لسردها .

على أن مضمون السحر ذاته وما يحتويه من رموز واستدعاء قوى خفية كل ذلك يخرج به عن صفة البساطة . فهو ليس إذن كما يدعى فريزر عملية عقلية أو منطقية ولكنه صور رمزية وانفعالات ونزوع إلى نوع من الاتصال الروحى ، حالة من حالات الضمير الجمعى لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً وإنما يفسرها تحليل نفسية المجتمع ومعتقداته .

وقد وصل كودرنجتون Codrington من بحثه فى هذه الناحية إلى اكتشاف فكرة الـ (مانا) Mana التى تخضع لها الظاهرة السحرية عند الشعوب الأولية :

عقيدة الـ (مانا) واتصالها بظاهرة السحر :

نظرية كودرنجتون :

عكف كودرنجتون على دراسة حضارة الشعوب الميلانيزية وهداه بحثه إلى اكتشاف عقيدة الـ (مانا) التى تسيطر على عقلية هذه الشعوب(١) وقد عرف هذه العقيدة بما يلى :

« يعتقد سكان ميلانيزيا فى وجود قوة متميزة تماماً عن القوة المادية . وهذه القوة تؤثر بطرق شتى إما لجلب الخير أو لجلب الشر . وهى تسهل كل شىء لمن يستطيع امتلاك زمامها ووضعها تحت سيطرته . هذه القوة هى الـ (مانا) : تأثيرها لا مادى ويمكن أن يقال إنه خارق للطبيعة surnaturel ولكن نتائجه تظهر على شكل مادى فتمنح القوة الجسمية أو الجاه أو السلطان . وهذه القوة لا تكمن فى شىء بذاته بل يمكن لمن يعرف سرها أن يجعلها تسرى فى كل شىء فهى العنصر الفعال الذى يمكن الفرد من السيطرة على قوة الطبيعة وتوجيهها كيف يشاء . إذا امتلكها الانسان استطاع جلب المطر أو الصحو ، الهدوء أو العاصفة . كما أنه يستطيع أن يشفى مريضاً أو يجلب المرض لسليم وأن يتنبأ بالمستقبل ويجلب السعادة لشخص أو يبعد عنه الشقاء .

(١) شرح كودرنجتون هذا الاكتشاف فى كتابه .The Melanesians 1899 الذى ظهر بعد كتاب فريزر .The Golden Bough بسنوات قليلة .

والاعتقاد فى هذه القوة هو أساس السحر والشعوذة . فالسحرة والمطببون والعرافة كل هؤلاء لابد لهم من امتلاك هذه القوة »(١) .

يتضح لنا من هذا التعريف أن كودرنجتون يرى أن الـ (مانا) هى القوة السحرية ، وهو يطلق عليها فعلا فى كتابه هذا الاسم « Magical power » . وهذه القوة ولو أنها خارقة للطبيعة surnaturelle إلا أنها كامنة فى الأشياء immanente أى أنها تتغلغل فى كل شىء وتتحد به (وفى هذا ما يميزها عن القوة العلوية الخارجة La force transcendante) وفى استطاعة الانسان أو الجماعة أن يسيطروا عليها ويستغلوها لقضاء مصالحهم .

هذا التمييز هو الخطوة الكبرى فى سبيل الاتجاه نحو التفرقة بين ظاهرة الدين وظاهرة السحر . وقد سار ليمان Lehmann ، ومالينوسكى Malinowski فى هذا الاتجاه حتى وصلا بعد تحليل عقيدة الـ (مانا) إلى اثبات هذه الحقيقة : وهى أن السحر والدين ظاهرتان متباينتان لا صلة بينهما من حيث الأصل ، بل ان كلا منهما تقوم على أسس نفسية مختلفة .

ليمان يواصل البحث فى عقيدة الـ (مانا) :

بعد أن وضع كودرنجتون أساس التفكير فى عقيدة الـ (مانا) عند سكان ميلانيزيا جاء بعده ليمان Lehmann أحد تلاميذ العلامة الألمانى فونت Wundt فواصل البحث فى هذه الناحية وأخرج لنا وصفاً دقيقاً شاملا لجميع مظاهر تلك العقيدة (٢) . لاحظ ليمان عندما تعرض للبحث فى النواحى التطبيقية

(١) The Melanesians, pp. 191 et suiv.

(٢) Lehmann : Le Mana 2ème édit. 1922.

لهذه العقيدة أن هذا اللفظ (مانا) له معان كثيرة من الناحية اللغوية الصرفة (١)

فمعناه (أولا) فى اللغة الميلانيزية يفكر ، يحب ، يرغب كما أنه يعنى موضوع الشيء الذى نفكر فيه أو نحبه أو نرغبه — ثم هو يعنى (ثانياً) النجاح والسعادة — (ثالثاً) القوة الخارقة للطبيعة التى تقود إلى النجاح والسعادة والتى نبحث عنها ونرغبها — (رابعاً) المكانة الاجتماعية التى يتمتع بها شخص ما ومبلغ نفوذه فى المجتمع — (وأخيراً) التأثير الخفى الذى ينتج عن ممارسة قوى غير طبيعية .

ويعتقد لمان أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الأصيل لكلمة(مانا) وعنه تفرعت المعانى الأخرى لأن استعمال كلمة (مانا) كصفة أو اسم ناتج عن المصدر «التأثير الخارق للعادة الذى يؤدى إلى نجاح مباشر «Das potenzierte ubernaturliche Konnen» . ويهمنا أن نسجل هنا أن الـ (مانا) كقوة سحرية تستدعى بذل أقصى قدر من الجهد فى سبيل النجاح ، أى أن العنصر الأساسى فيها هو النشاط الانسانى (وفى ذلك تمييز آخر لها عن أساس العقيدة الدينية) .

وقد توصل لمان بعد ذلك إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من الـ (مانا) :

(١) نوع يعمل فى محيط الإنسان كقوة تؤثر فى العلاقات بين الأفراد والجماعات ، ويطلق عليها السكان الأصليون اسم « مانا تنجاتا Mana Tangata وهذه القوة قد تصيب الفرد أو الجماعة على السواء . فالمحاربون الذين يصيبون النجاح والفوز فى القتال يتمتعون بنصيب من قوة الـ (مانا) الفردية . وقد وصف تى كاوتى أحد الأبطال الذين قادوا الثورة ضد الانجليز بين قبائل الماهورى

---

(١) أشار هوبرت وموس إلى بعض هذه المعانى فى بحثها المشار إليه آنفاً .
أنظر : L'Année . Sociologique 1902.

Le. Maoris بأنه (مانا تنجاتا) أى الرجل الذى يتمتع بقوة لا مثيل لها . وقد تصيب هذه القوة أفراداً من أحط الطبقات فلا يلبث أن يتحقق سريانها إليهم بالنجاح الباهر الذى يكلل أعمالهم وبارتفاعهم إلى أسمى مكانة فى المجتمع. ويحدث الانتقال من الفكرة الفردية إلى الفكرة الجمعية لهذه الكلمة حين يقصد بها السلطان والمكانة الاجتماعية اللتان تضفيان على الفرد قوة يستطيع بها التأثير على سائر أفراد المجتمع . فيقال مثلا إن هذا الرئيس أو ذاك القائد الحربى يؤثر بما وهب من (مانا) على عدد من العشائر فى نطاق معين من الأرض ، وهذا يعنى أن مجموعة الرجال الذين يعيشون داخل هذا النطاق يخضعون لسلطته وينفذون أوامره . ويفقد القائد طبعاً هذه القوة وما يترتب عليها من سلطة ونفوذ حين يمنى بالهزيمة فى الحرب أو يفشل فى أداء مهمة يتعين عليه أداؤها . وقد يفقد الرئيس أيضاً صفته كممثل لهذه الـ (مانا) الجمعية بتأثير عمل سحرى يقوم به شخص آخر لا نتزاع هذه الصفة منه . وقد ينشب الكفاح بين ساحرين أو مجموعة من السحرة حتى يستطيع أحدهم أن يثبت بهزيمته للآخرين أنه يتمتع بأعظم درجة من قوة الـ (مانا) ويقضى بذلك على ما كان أنداده يتمتعون به منها .

كل هذه الأمثلة تظهر لنا بوضوح أن الـ (مانا تنجاتا) قوة تتصل اتصالا وثيقاً بالانسان وأنها مألوفة لديه يستطيع أن يحصل عليها ويضاعفها بمجهوده الخاص كما أنه قد يضعفها أو يفقدها إذا تراخى ذلك المجهود . وهى لذلك قوة أرضية لا صلة لها بحرمة الدين وقداسته . ويدخل تأثيرها فى كل ما يقوم به الفرد أو الجماعة من عمل . وقد لاحظ ليمان – كما لاحظ من قبله كودرنجتون – الدور الذى تلعبه عقيدة الـ (مانا) فى المجهود الصناعى والحرفى لسكان ميلانيزيا وخصوصاً فى صيد اللآلىء . فالصياد الذى يغوص بمهارة

إلى قاع البحر ويعود سريعاً محملا بصيده يتمتع بحظ وافر من قوة الـ (مانا) ويكون ذلك خير عون له فى عمله يقيه شر المخاطر .

وقد جاءت بعد ذلك دراسات مالينوفسكى عن العلاقة بين العمل والسحر مؤيدة لتلك الملاحظة . إذ يقول(١) « إن السحر والعمل عند القبائل البدائية يسيران جنباً إلى جنب ولا يستغنى أحدهما عن الآخر . فالبدائيون يعتقدون أن ما يقومون به من أعمال ينجح إلا بفضل السحر ، كما أن السحر لامعنى له فى نظرهم إلا إذا كان عوناً على العمل » (٢) . ويقول فى موضع آخر « ولا يمكن أبداً أن نشبه الساحر بكاهن يتزعم حفلة دينية ، ولكن الوصف الذى ينطبق عليه هو أنه صانع تخصص فى حرفة ما تعين على أداء الحرف الأخرى »(٣) . فالسحر إذن لازم لأداء أى عمل وينتظر البدائى منه ما ينتظر المتحضر اليوم من الحظ السعيد أو المصادفة الحسنة . والقيام بعملية سحرية معناه — إذا ترجمنا ذلك بلغة المتحضر — وضع الحظ فى جانبه ولذلك يستعان بالسحر خاصة عند الإقدام على عمل يستدعى المخاطرة ويلوح فيه جانب الخطر(٤) .

(ب) أما النوع الثانى من الـ (مانا) فإنه خاص بالحيوان والطير والأشياء

---

(١) أنظر كتاب مالينوفسكى
Malinowski Argonauts of the Western Pacific.

(٢) Ibid P. 414

(٣) Ibid P. 112

(٤) أنظر أيضاً كتاب مالينوفسكى
Myths in Primitive Psychology 1926 (P. 107-117)
صحح ليفى برول نتائج هذا البحث فيما يختص باقتصار السحر على العمل الخطر فى كتابه :
Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs 1938.

الجامدة . ويتصل هذا النوع بما يعتقده البدائيون من وجود قوة خفية منتشرة فى الطبيعة مستقلة عن إرادة الإنسان وتوثر فى الأشياء دون تدخله . وقد استنتج ليمان من هذا الاعتقاد أن الـ (مانا) ليست صفة عارضة يكسبها الساحر لما يزاوله من الأعمال بل أنها فى الواقع قوة حقيقية منتشرة فى كل شىء وإن كان الانسان لا يدرى كنهها ولا يستطيع تعليلها . وتعمل هذه القوة فى الحيوان والنبات والجماد دون أن يكون للانسان دخل فى ذلك . ويعتقد سكان ميلانيزيا أن بعض الطيور يختص بقوة عظيمة من الـ (مانا) وأن الإنسان قد يستطيع فى بعض الأحيان وبعد بذل مجهود شاق أن يتحكم فى هذه الـ (مانا) ويستخدمها فى أغراضه ومصالحه (وفى هذا ما يفسر استخدام بعص الحيوان أو بعض أنواع الأحجار فى الشعائر السحرية) .

(ج) وهناك نوع ثالث من الـ (مانا) تختص به الأرواح والآلهة ويسمى « مانا أتوا » Mana atua . ويجب أن نلاحظ جيداً أن هذه القوة تعمل فقط فى محيط الآلهة ، أى فى كفاحها بين بعضها البعض ، ولكن لا شأن لها بالعلاقات بين الآلهة والانسان ، لأن الآلهة فى علاقاتها مع الانسان لا تحتاج لمزيد من القوة وصفتها الذاتية تكفى لإخضاعه والتحكم فيه .

* * *

خلاصة البحث :

يتضح مما قدمنا من وصف عقيدة الـ (مانا) واتصالها بالظاهرة السحرية أن هذه الظاهرة لا تتصل من قريب ولا من بعيد بالعقيدة الدينية . فالسحر يقوم على القوة الخفية التى يعتقد أنها تسرى فى المحيط الأرضى ، أما الدين فإنه يقوم على فكرة التقديس .

ونحن إذا انعمنا النظر فيما كتب موس وهوبرت عن السحر وعلاقته بالدين وجدنا أنهما يميلان للفصل بين هاتين الظاهرتين ، وإن تكن هناك اعتبارات أخرى تتعلق بمبدئهما الفلسفي جعلتهما يلتمسان طريقاً آخر لايجاد صلة بين الظاهرتين من حيث الأصل. إذ نجدهما يقولان فى معرض المقارنة بين السحر والدين « إن الشعائر الدينية تتصف بطابع القدسية والالزام ، وإنها عامة يشترك فيها الجميع وتقام فى أوقات ومناسبات منتظمة . وعلى النقيض من هذه الشعائر توجد شعائر أخرى لا تؤدى إلى فى الخفاء ، وذلك لأن المجتمع حرمها وفرض العقوبة على من يمارسها وهى شعائر السحر الأسود Les maléfices التى يقصد من ورائها الهدم وجلب الشر . ولكن هذين القطبين المتناقضين ، قطب التضحية وقطب الشر ، يفسحان المجال بينهما لطائفة من الظواهر التى قد يصعب تحديد طابعها الخاص لأول وهلة. وهذه هى الظواهر السحرية المباحة التى تقصد فى مجموعها إلى الناحية العملية أو الفنية كالتطبيب أو جلب المطر أو زيادة خصوبة الأرض الخ .. » (١) .

ترينا هذه الفقرة بوضوح تردد العالمين موس وهوبرت فى وصل السحر بالدين أو فصله عنه . وقد اتجها آخر الأمر إلى البحث عن أصل واحد للعقيدتين ووجدا أن فكرة الـ (مانا) هى ذلك الأصل ، ولكنهم قسموها إلى قسمين : نوع مقدس mana sacré هو أصل الدين ، ونوع غير مقدس هو أصل السحر . فكل ما هو مقدس أو دينى يرجع فى نظرهم إلى فكرة الـ (مانا) ، ولكن ليس معنى ذلك أن كل (مانا) ترتفع إلى مرتبة التقديس . وقد اتجه موس وهوبرت هذا الاتجاه لأسباب تتعلق بمنهج المدرسة السسيولوجية الفرنسية ، هذا المنهج الذى يقوم على اعتبار كل ظاهرة

---

(١) راجع المقال المشار إليه آنفاً . L'Année Sociologique 1902, pp. 19 .

اجتماعية سواء أكانت دينية أوسحرية ناتجة عن الضمير الجمعى أو عن القوة الجمعية .

ويميل الفيلسوف برجسن أيضاً لفصل السحر عن الدين، ويظهر ذلك جلياً فى بعض فقرات من كتابه « مصدرى الدين والأخلاق »(١) ، فقد قسم فى هذا الكتاب ظاهرة التدين إلى نوعين : الديانة الاستاتيكية التى تقوم على غريزة حب البقاء والكفاح فى الحياة ، والديانة الديناميكية التى تقوم على الحدس والفناء فى عالم الروح L'intuition mystique . وربط السحر بالنوع الأول أى بالديانة الاستكاتيكية لاتحادهما فى الهدف وهو « دفاع الغريزة الطبيعى ضد ما قد يحدثه عمل العقل من خيبة أمل فى نفس الانسان » (ص ١٢٧) . ولكن العلاقة بين السحر والدين تقتصر فى نظره على الأساس النفسى الذى أوجد كليهما وفيما عدا ذلك لا يجد مجالا للتساؤل « فيما إذا كان السحر قد تفرع عن الدين أو إذا كان الدين قد تفرع عن السحر . فكلتا الظاهرتين معاصرة للأخرى » (ص ١٨٦) . وهو يرى أن السحر متأصل فى الانسان inné وأنه المظهر الخارجى للرغبات التى يختلج بها صدره (ص ١٧٧) ، ويمكن إرجاعه فى النهاية إلى عنصرين أساسيين :

(١) الرغبة فى التأثير على الأشياء المحيطة حتى ما لا يمكن أن تصل إليه يد الانسان .

(٢) الاعتقاد بأن الأشياء يسرى فيها ما نستطيع أن نطلق عليه « العصارة الانسانية Le fluide humain

---

(١) Bergson : Les deux souces de la morale et de la religion.

« وفكرة العصارة الإنسانية هذه أو بمعنى آخر فكرة الـ (مانا) ، إنما هى فكرة سحرية صرفة لا علاقة للدين بها » (ص ١٨٣) وذلك لأن « الدين قوامه معبودات مقدسة تسمو على قوة الانسان ، على حين أن السحر يرتكز على قوة خفية منبثة فى العالم المادى ويستطيع الانسان أن يتحكم فيها ويسيرها لأغراضه الشخصية » (ص ١٧٤ ، ١٨٣) . والسحر يدعى لنفسه الغلبة على قوة الطبيعة ، على حين أن الدين يطلب رضا الآلهة . كما أن السحر يتميز بصفة الأنانية على حين أن الدين يقوم على انكار الذات .

* * *

والنتيجة التى نصل إليها من هذا البحث ، أن السحر يقوم على فكرة الـ(مانا) أى اعتقاد الانسان بوجود قوة خفية كامنة فى الأشياء force immanente وهذه القوة تتصل بجميع أعمال الإنسان وتأتلف معه لتعاونه فى حياته وخصوصا فى الناحية العملية منها . وفى هذا ما يميزها عن العقيدة الدينية التى تقوم على أساس التقديس أو العبادة ، والتقديس لا يكون إلا لقوة عليا force trascendante خارجة عن محيط الانسان .

وتعمل قوة الـ (مانا) على الأخص فى نطاق كائنات من مستوى وجودى واحد du même rang ontologique على حين أن أهم مظاهر العقيدة الدينية وجود كائن أعلى يختص بالنفوذ العلوى وكائن أسفل يتصف بالخضوع وطلب الرضا والعفو والغفران .

وانتفاء صفة العلوية عن الـ (مانا) يجعل من الممكن الاستحواذ عليها وتسخيرها بواسطة الانسان ، وليست العمليات السحرية إلا وسيلة للاتصال بهذه القوة وتسخيرها . ويمكن تشبيه الساحر فى اتصاله بهذه القوة الخفية

بما ورد فى فلسفة أفلاطون عن الكائنات المؤلهة Les démiurges التى تشترك فى تنظيم العالم . ولكن ليس معنى ذلك أن الساحر يخلق هذه القوة خلقاً ، فإنها موجودة فى الأشياء فى حالة سبات d'une façon latente ويقتصر عمل الساحر على تحريكها وإيقاظها من مكمنها .

وقد نتج عن فكرة الـ (مانا) وما يتعلق بها من ممارسة العمليات السحرية تقوية الروح المعنوية فى الإنسان و الجماعة وشعورهم بقوتهم وبنتيجة مجهودهم الذاتى . فتولد عن ذلك نوع من الاعتداد بالنفس مما ساعد كثيراً على تقدم النشاط الإنسانى واتجاهه نحو الاستنباط والابتداع ، ومن السهل أن نتبين أن هذا الاتجاه لا تساعد عليه نزعة التدين ، لأن الدين فوق ما يستلزم من خضوع وخشوع أمام قوة عليا من شأنه أن يشعر الانسان بضعفه وقصوره واحتياجه دائماً إلى عون يأتيه من فوق عن طريق الآلهة .

* * *

السحر والدين إذن ظاهرتان لا تتصل إحداهما بالأخرى لا من حيث النشأة ولا من حيث الأسس النفسية التى تفسر كلا منهما . فأساس السحر هو تلك الرغبة الملحة عند الانسان التى تدفعه للعمل وبذل الجهد حتى يستطيع أن يتحكم فى ظواهر الطبيعة ، وهذه الرغبة قد تكون مصحوبة بشىء من الوجل أو التهيب la crainte حين يقدم الإنسان على مجابهة قوى لا يزال سرها مغلقاً عليه . أما أساس الدين فهو ذلك الشعور بالضعف وبقلة الإنسان وبحاجته للمعونة وما يترتب على ذلك من موقف الانتظار وطلب الرحمة ، ويصحب ذلك الشعور نوع من الفزع angoisse حينما يجد الإنسان نفسه وحيداً لا حول له ولا قوة ، ولا يخرجه من ذلك الفزع إلا أن يبتهل إلى قوة عليا ترسل اليه السلام والطمأنينة .

الفصل العاشر

الفن والأخلاق

الفصل العاشر

الفن والأخلاق (١)

يرتبط الفن والأخلاق بعلاقات متشابكة حتى ليصعب أحياناً أن نفصل بين حدود الفن وحدود الأخلاق. وقد ظهرت آثار هذا الارتباط والتشابك فى تجاربنا اليومية، وفى أحاديث العامة والأمثلة الشعبية. وإن نظرة إلى الألفاظ اللغوية التى ننطق بها فى كل مناسبة، وإلى العبارات التى نعبر بها عن أحاسيسنا، لتكفى للتدليل على ما يحدث فى أذهاننا من مزج بين معانى الفن ومعانى الأخلاق؛ فقد كان اليونان فى العصر الإغريقى يجمعون فى كلمة واحدة مركبة صفتين ترمزان إلى «الجمال والخير Kalokagathos »، ونحن اليوم قد نصف قصيدة بأنها «لعينة»، وقد نصف لوحة زيتية بأنها «مرذولة»، وقد نصف صوتاً بأنه «حنون»، وذلك دون أن نشعر بأننا نضفى على معانى الفن صفات خلقية.

وعلى الضد من ذلك قد نصف الحياة بأنها «جميلة». والعمل الطيب بأنه «رائع»، والعمل الخبيث بأنه «قبيح»، وذلك دون أن نشعر بأننا نضفى على المعانى الخلقية صفات جمالية.

وفى الأساطير والقصص الشعبية وأشكال الفن المسرحية، اعتدنا أن نصور الخونة والسفاحين بوجوه دميمة، مخيفة، وأجسام محدوبة، كما لو كنا نريد أن نثبت أن النفوس الخبيثة لابد أن تسكن فى أجسام قبيحة،

(١) نشر هذا البحث بمجلة «المجلة» العدد الخامس والعشرون يناير ١٩٥٦.

واعتدنا أن نصور أبطال القصص الذين يمثلون الشهامة فى شكل جميل ، كما لو كنا نريد أن نؤكد أن النفوس الطيبة لا تحويها إلا أجسام رشيقة متناسقة .

فإذا انتقلنا من هذه الملاحظات العابرة إلى النظريات الفلسفية . فإن التحليل يصبح أكثر دقة ، ويطلعنا على أوجه محددة لهذا التداخل بين ضروب الفن وضروب الأخلاق .

لقد اصطلح على أن القيم الأنسانية الكبرى هى : الحق ، والخير ، والجمال ، واصطلح على أن هذه القيم الثلاث هى موضوعات العلوم « التقديرية » الأساسية ، ونعنى بها المنطق والأخلاق وعلم الجمال . أما العلوم الأخرى التى نطلق عليها اسم « العلوم النظرية » ، أو الوصفية فإنها تهتم بدراسة الظواهر وعلاقاتها الضرورية ، وتحاول الكشف عن قوانين الحقائق الخارجية دون أن تهتم بالمثال الأعلى .

وهذه المجالات الثلاثة لتحديد ما يجب أن يكون — أى مجال الحق ، والخير ، والجمال — لا ينفصل أحدها عن الآخر تماماً ، بل تعرض أمام ناظرينا ألواناً من التداخل والصفات المشتركة ، وتوجد بذلك فرصاً لاختلاف وجهات النظر : فكل من هذه القيم يرسم مثالا ويحدد الوسائل التى تكفل تحقيقه أو الاقتراب منه . واختلاف المثل غالباً ما يؤدى إلى اختلاف الوسائل التى تحققها ؛ ومع ذلك فما أكثر أن تتلاقى معانى الحق والخير والجمال !

هذه هى المشكلة التى نشأت قديماً ، وما زالت تتجدد على الدوام : فطوراً يظهر الاتجاه إلى التقريب بين علم الجمال وعلم الأخلاق ، وطوراً يظهر الاتجاه إلى الفصل بينها ، ولو اقتصر الجدل على العلاقة بين الفن

والأخلاق لهان الأمر ، ولكن غالباً ما تدخل فى الميدان عناصر أخرى ويتشعب الجدل حول علاقة كل من الفن والأخلاق « بالعلم » ، وتتعقد بذلك طرق الوصول إلى رأى حاسم فى مشكلة القيم الإنسانية .

على أننا نرانا مضطرين الآن لترك هذه المسائل الجانبية لكى نتفرغ لبحث مسألتنا الأساسية وهى علاقة الفن بالأخلاق .

* * *

هناك اتجاهان أساسيان لتحديد هذه العلاقة : الأول يدعو لوحدة الفن والأخلاق ، والآخر لازدواجها .

ثم تتفرع بعد ذلك المذاهب التى تنادى بالوحدة إلى شعب رئيسية ثلاث : الأولى تنادى بالوحدة تحت لواء الأخلاق ، والثانية بالوحدة تحت لواء الفن ، والثالثة تريد المزج بين القيمتين فى نوع من الإحساس الصوفى : أى أن هناك شعبة الاتحاد الأخلاقى moralisme ، وشعبة الاتحاد الفنى esthétisme ، وشعبة الاتحاد الصوفى mysticisme .

أما مذاهب الازدواج فإنها تنادى باستقلال الفن عن الأخلاق ، ولكنها لا تعبر عن رأيها فى حيدة تامة : فالفن عند بعضها لابد أن يأتى قبل الأخلاق . وهذا هو الازدواج كما يفهمه أنصار الفن ؛ والأخلاق عند آخرين لابد أن تأتى قبل الفن ، وهذا هو الازدواج كما يفهمه أنصار الأخلاق : فالقطيعة بين الفن والأخلاق يراد لها أن تكون أحياناً فى مصلحة الفن ، وأحياناً فى مصلحة الأخلاق .

هذه هى أهم الاتجاهات التى تتفرع إليها مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، ولا نستطيع فى هذا المقال أن نعرض لها جميعاً ؛ ولذلك

نقتصر على عرض آراء المذاهب التى تنادى بالوحدة تحت لواء الأخلاق . مرجئين الكلام عن المذاهب الأخرى إلى فرصة مقبلة .

أفـــلاطـــــون

ظهرت فى تاريخ الفكر الإنسانى محاولات كثيرة ترمى إلى إخضاع الفن ، بل إلى تضحيته فى سبيل الأخلاق ، وقد كان هذا دائماً رأى رجال العقيدة والقديسين وفلاسفة الأخلاق ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً فيلسوف الإغريق « أفـلاطون » .

كان أفلاطون يرى دائماً عند تحليل معانى « الجمال » و «الخير » أن كلتا القيمتين تحتوى على عناصر متشابهة : وقد جاء فى محاولـة « فيلب Philébe » أن « التناسق والانسجام فى أى شىء يوحيان بمعنى الجمال كما يوحيان بمعنى الفضيلة » . وجاء فى « المأدبة Le Banquet » أن « الجمال فى ذاته واحد ، بسيط ، خالد ، عام ، لا يتغير ؛ وكذلك الخير » . وفى « الجمهورية » يقول أفلاطون : إن « الفضيلة هى جمال النفس ، أما الرذيلة فهى قبح النفس » .

وهكذا نجد فى جميع محاوراته ذلك الاتحاد بين معنى الجمال ومعنى الخير الذى ظهر فيما بعد بصورة رمزية فى عبارات اللغة اليونانية الدارجة حيث كان يردد الناس أن « العلم طيب وجميل » ، وأن « من يجيب إجابة طيبة فهو خير وجميل » .

ولكن هل يعنى ذلك أن أفلاطون كان يضمر هوية الفن والأخلاق ؟ يخيل إلينا أن العلاقة بينهما فى نظره كانت تشبه علاقة الرمز بما يرمز إليه ، أو علاقة المظهر بالحقيقة : فالجمال عنده لا يوجد إلا بقدر ما يعبر تعبيراً

رمزياً عن الخير ، وهذا التعبير عن الخير فى صورة الجمال ضرورى بالنسبة للنفوس التى لم تبلغ مستوى الكمال ، ولم تستطع بعد أن تدرك فكرة الخير فى صفائها وفى وحدتها . وكما أن الناس لا يدركون فكرة الروح إلا إذا رأوا مظاهرها فى الجسد ، فإنهم كذلك لا يستطيعون أن يدركوا الحقائق التى تعلو على الحس ، إلا فى مظاهرها الحسية ؛ ولذلك فهم لا يدركون الخير إلا عن طريق الجمال .

وهذه الفكرة نراها واضحة فى محاورة « فيلب » : « إذا كنا لانستطيع أن ندرك الخير فى معناه المجرد فلندركه تحت ثلاثة معان : معنى الجمال ، ومعنى التناسب ، ومعنى الحقيقة » ؛ وعلى ذلك ففكرة الخير هى التى تسيطر فى نظر أفلاطون على القيم الأخرى ، وهى التى توحد ، فى عقلنا ، بين ثالوث القيم الأساسية ، وهى الحق والخير والجمال .

وإذا كان الجمال يتخذ رمزاً للخير ، فإنه يصبح بعد ذلك عند أفلاطون تابعاً له ؛ إذ يقول فى « الجمهورية » : « ليس الجمال إلا أحد توابع الخير . وجمال الخير يجب أن يعلو فوق كل تعبير آخر ؛ لأن الخير هو الذى يولد العلم ويولد الحقيقة ، وهو لذلك أجمل منها جميعاً » . وفى مراتب المثل التى ليست حقائق العالم إلا صوراً لها ، يحتل مثال الخير مكان الصدارة ؛ فهو أول المثل ، ويقاس ما تحمل المعانى الأخرى من حقيقة بنسبة قربها من هذه الفكرة الأخلاقية الأولى ، التى يصدر عنها كل شىء .

* * *

هذا التحليل لفكرة أفلاطون عن علاقة الفن بالأخلاق يبين لنا كيف تتدرج هذه الفكرة فى مراتب ثلاث : الوحدة ، ثم رمز الجمال للخير ، ثم خضوع الجمال للخير . وربما لا نكون على صواب إذا قلنا إن هنـــاك

تدرجاً حقيقياً فى هذه الفكرة ، وانتقالا منتظماً من حال إلى حال : فالحقيقة أن رأى أفلاطون يتأرجح بين هذه المراتب جميعاً ، وهو يمس إحداها مساً خفيفاً لينتقل إلى الأخرى . ويجب ألا نغفل فوق ذلك أسلوب أفلاطون وعباراته التهكمية التى تجعلنا دائماً نتساءل عن المعنى العميق الذى يهدف إليه .

وإذا تخطينا مجال الرأى النظرى إلى مجال التطبيق العملى ، فإن حيرتنا تزداد فى معرفة فكرة أفلاطون الحقيقية عن علاقة الجمال بالخير : فقد يكون ما كتبه فى « الجمهورية » أو فى « القوانين » عن منزلة الفن لا يعدو أن يكون تلميحاً خفياً لما ورد فى أقوال النقاد والفنانين فى عصره ، وقد يكون على العكس رأياً صريحاً لأفلاطون يعبر عن زهده وخشونته :

فقد اقترح أفلاطون فى « الجمهورية » أن الدولة المثالية يجب ألا تشجع المأساة (التراجيديا) ، أو الملاحم الشعرية ، وكل ما يسمح به من أنواع الشعر يجب ألا يتعدى الأناشيد التى تمجد الآلهة وتكرم عظماء الرجال . وليس هناك مكان فى المدينة المثالية لأمثال « هوميروس » ، ولو عاد « هوميروس » نفسه إلى الظهور لشكره أفلاطون بأدب ، ونحاه عن مهمته . ونلمح من خلال عباراته تفضيل المشرع « سولون » عليه ؛ لأن التشريع أقرب إلى الأخلاق من الشعر .

وفى « القوانين » يتحدث أفلاطون كذلك عن الموسيقى وعن الشعر بصيغة لا ندرى مقدار ما فيها من السخرية أو الجد :

فالفنان الذى يستحق هذا الاسم لا يصح أن يتلقى الإلهام من آلهة الجمال ، ولا يستمع لصوت العاطفة ، بل يجب أن يتلقاه من آلهة النظام

ويستمع لصوت الحكمة ، أى أن رسالة الفن يجب أن تكون أخلاقية تهدف إلى الإصلاح .

والشاعر يجب أن يبتعد عن كل مجال لا يخدم مصلحة الدولة .

والموسيقىّ يجب أن ينصرف عن كل موسيقى صرفة. أى عن الموسيقى التى تكتب للعزف بدون مصاحبة الصوت الإنسانى ، فهذا النوع من الموسيقى يعده أفلاطون وحشياً لا يليق إلا بالسوقة والشحاذين ، وطبقة رجال المسرح المنحلين (١) .

ويجب أن تجيز الدولة رسمياً ما يتداول من الأغانى ، وكل من تحدثه نفسه بابتداع أغنية جديدة لا تمر على الرقابة ، أو من يستخدم أسلوباً مخنثاً فى الأغانى يتهم بالمروق ، ويحاكم بمقتضى القوانين الصارمة : « حذار ! فالتجديد فى الموسيقى إفساد لكل شىء . وكما يقول « دامون » — وإنى أوافقه على ذلك — إن كل من يمس قواعد الموسيقى ، فإنه يهز فى الوقت نفسه القوانين الأساسية للدولة . يجب إذن أن ننظر إلى الموسيقى كما لو كانت حصناً من حصون الدولة » .

بمثل هذه العبارة التى لا ندرى مقدار ما فيها من جد أو سخرية يتحدث أفلاطون فى « القوانين » عن وظيفة الموسيقى فى الدولة . وأسلوبها ومعانيها تذكرنا بما ورد على لسان أستاذ الموسيقى « مسيو جوردان » فى رواية موليير المشهورة « البرجوازى المتحذلق Le Bougeois Gentilhomme » .

هذا هو ما يصل إلى الغلو فى إخضاع الفن لمثالية أخلاقية أو سياسية ،

---

(١) لم يعش أفلاطون ليرى أن أرفع مراتب الفن هو ما تعبر عنه الموسيقى الصامتة والقطع التصويرية «والسيمفونيات » الخالدة التى كتبها أمثال بيتهوفن ، وموزار ، وهايدن وغيرهم .

ومحاولة اتخاذه وسيلة لخدمة أغراض نفعية . وإذا كانت مثل هذه الأحكام التى نزلت بالفن من عليائه قد صدرت عن أفلاطون صاحب نظرية المثل ، فكم ينتظر الفن من محنة على يد متزمت واقعى ؟

أفلوطين

وساد المبدأ الأفلاطونى ، وأخذ الفلاسفة يطبقونه فى المجالات المختلفة للفن ، وخاصة بعد أن حذا « أفلوطين » حذو أفلاطون فيما يتصل بالعلاقة بين الفن والأخلاق : فقد أكد فى « التاسوعة الخامسة » أن « الخير سابق على الجمال وأعلى منه : فالخير لا يحتاج إلى الجمال على حين أن الجمال يحتاج إلى الخير ، والخير أقدم من الجمال لا باعتبار الزمن ، ولكن باعتبار مصادر الحقيقة ، كما أن له قوة أكبر لأنه لا يتقيد بحدود » .

وكان من أثر تطبيق هذا المبدأ ظهور بعض المحاولات لإخضاع الموسيقى للأخلاق ، وتكونت لذلك مدرسة وضعت الأسس النظرية للموسيقى الأخلاقية L'ethos musical (١) . وادعى أصحاب هذه المدرسة أنهم يستطيعون أن يوضحوا بدقة الصفات الخلقية لكل شكل من أشكال النغم ، ولكل درجة من درجات ارتفاع الصوت ، ولكل مسافة من مسافات السلم الموسيقى وهكذا . . .

وظل هذا الارتباط وثيقاً بين الفن والأخلاق طوال العصور الوسطى ، حيث كانت وظيفة الفن الأولى خدمة الكنيسة والمثل العليا للدين .

---

(١) نشأت فى العصر الحاضر حركة مماثلة أطلق عليها أصحابها اسم « التعبير الأخلاقى للموسيقى » L'expression morale de la musique.

عصر النهضة :

وفى عصر النهضة استمرت هذه الحركة قائمة ، وإن اصطبغت بعض الشيء بالصبغة المدنية على أثر حركة إحياء العلوم . وعاد الفن يستوحى مثله العليا من التراث الإغريقى الكلاسيكى : ولا أدل على هذا الارتباط بين الشعور الفنى ، والشعور الأخلاقى من هذه الفقرة التى يقول فيها « رونسار Ronsard » شاعر عصر النهضة فى فرنسا : « إن الذى يستمع إلى تأليف عذب لنغم تؤديه الآلات الموسيقية ، أو إلى عذوبة الصوت لإنسانى ولا يغتبط وتهتز مشاعره من قمة رأسه إلى أخمص قدمه ، فإنه إنسان ذو نفس ملتوية شريرة منحرفة ، ويجب أن يحترس الناس منه كما يحترسون من شخص لئيم الأصل » .

وفى العصر نفسه نجد أن « شكسبير » ينصح لنا بالحذر من الشخص الذى لا يشعر فى نفسه بموسيقى داخلية تضىء حنايا قلبــه ، ولكنه لم يقل لنـا : هل كانت هذه الموسيقى تنبعث من حرارة الإيمان أو من خلجات نفس لا تؤمن إلا بالفن ؟

وكان « مارتن لوثر » إمام البروتستنتية ينصح الشباب « بممارسة هذا الفن المقدس ، أى فن الموسيقى » ويعلن فى صراحة « أنه ما من شك فى أن الموسيقى تحتوى على بذور كل فضيلة » .

وعبر « ميكل أنجلو » أشهر فنانى عصر النهضة عن هذا المعنى فيما يتعلق بفن التصوير والنحت ، فذكر فى خطاب أرسله إلى صديقته « فيتوريا كولونا ؛» : « إن التصوير الجيد يقرب المرء من الله ، ويجعله متحداً به .... ولذا فلا يكفى أن يكون المصور حاذقاً لفنه ، ملماً بدقائقه ، بل أعتقد أن

حياته يجب أن تكون مثالا للصفاء والطهارة، بحيث تقترب من حياة القديسين».
ولكن « ميكل أنجلو » لم يظل دائماً على هذا الرأى : فكم من مرة صرح فيها بأن الفن يجب أن تكون له قيمة ذاتية ، وأن يطلب لذاته ، ولا يتعلق بأى شيء آخر .

وفى أواخر القرن السادس عشر ، وأوائل القرن السابع عشر أخذ الفن ، وخاصة الأدب يتجه نحو تحديد القواعد المثالية التى تقيد بها واحتذاها مجتمع القرن السابع عشر ، وعبر « دورفيه d'Urfé » أحد أدباء ذلك العصر عن هذا المثال فى قصته الرمزية L'Astrée » . ومما ذكره عن القيم أن « الحب الصادق ينبعث من فيض الفضيلة . وشعورنا بالجمال والخير شعور متحد ؛ لأن الشيء لا يكون جميلا بغير أن يعبر عن معنى الخير ، ولا يكون خيراً بغير أن يكون جميلا. هذا هو ما تلقيناه عن أفلاطون فى محاورته المشهورة « المأدبة » ، ولما كان الخير هو الله ، لأن الله وحده هو خير الكائنات ، ولما كانت فكرة الله وحدة لا تتجزأ ، أضحت رغبتنا للجمال تستوجب رغبتنا للخير ، ورغبتنا للخير ترغبنا فى القرب من الله » .

ومما يستحق التنويه أنه فى خلال الثورة الفرنسية ظهر من بين الفنانين من تطوع للدعاية لفكرة أفلاطون التى أراد بها أن يكون الفن فى خدمة الدولة وأن يسخر لرعاية مصالحها ومثلها العليا : ومن هؤلاء الرسام « دافيد » الذى أعلن بأعلى صوته أمام مجلس الثورة (الكونفنسيون) أن « الفنون يجب أن تتخذ وسيلة لتربية الشعب ، فإننا إذا عرضنا على الشعب صفات البطولة ، والفضائل الوطنية عن طريق الفن ، فإن ذلك يشحذ همته ، ويولد فى نفسه الانفعالات القوية التى تدفعه إلى طلب المجد ، وإلى التضحية فى سبيل الوطن »

ثم يختم « دافيد » خطابه بقوله : « إن الفنان يجب أن يكون فيلسوفاً » وهنا لا نشك فى أنه كان يحضر فى ذهنه صورة أفلاطون .

تعديل فكرة أفلاطون فى العصر الحديث

على أن أنصار أفلاطون فى العصر الحديث لم يظلوا مخلصين لفكرته إخلاص القدماء ، بل دفعهم التحليل إلى شيء من التحوير الذى عدوه إكمالا لفكرة أستاذهم الأول : فقد ذكر أفلاطون أن الفن — لكى يكون أخلاقياً يجب ألا يصور إلا المعانى الخيرة ، وألا يضع أمام أعيننا إلا الأمثلة الطيبة ، ولكن أنصاره من المحدثين يضيفون إلى ذلك قولهم : إن الخير الذى يؤثر فى النفوس يجب أن يكون نشيطاً معبراً عن أفعال قوية ، وهذا النشاط يستوجب نوعاً من الكفاح ، كما أن الكفاح يفترض وجود خصم ، والخصم هنا هو الشر الذى قد يكمن فى نفوسنا وقد يكـــون خارجها : وعلى ذلك فلابرار فكرة الخير يجب أن يهتم أن الفن بتصوير الشر ، ويجب أن يعود الشر إلى مكانته فى التصوير الفنى أو الأدبى ، بل يتحتم أحياناً فى مواقف التصوير الفنى أن نترك الرذيلة تنتصر لتدلل بذلك على قوة الكفاح ووعورته ، ويكفى أن ينتصر الخير فى ضمير المتفرج أو القارىء ، فإن فى ذلك ما يحفظ القيمة الأخلاقية للعمل الفنى كاملة .

هذه الآراء أذاعها الذين انتصروا لرسالة الفن الأخلاقية ، واتخذوا أفلاطون إماماً لهم ، ولكنهم أرادوا أن تخرج هذه الرسالة من نطاق السلبية إلى الايجابية ، ومن السكون إلى الحركة .

إن أفلاطون لم يكن يريد من الشعر إلا دروساً ، ودروساً طيبة ، وكان يريد أن يقتصر الشعـــراء على التغنى بالمثل والمثل الرفيعة ، ولكن هؤلاء

الأنصار وجدوا أنه لا يكفى أن يتخذ الفن وسيلة لتربية النفوس ، بل يجب أن يعلمهم كذلك كيف ينهضون من كبوتهم ، وكيف يتغلبون على قوى الشر ، إذا دفعهم سوء الحظ أحياناً إلى السقوط فى مهاوى الرذيلة . وعودة النفس المنحرفة إلى الطريق السوى ، ورجوعها إلى فكرة الخير والواجب فيهما جمال يفوق جمال الخير المجرد ، كما أنهما يتركان فى النفس أثراً عميقاً . إن النموذج المثالى الذى يرسمه أفلاطون للشعراء لا يحرك النفوس لأنه يعبر عن موقف هادىء ، يعبر عن الجمال الساكن أو إذا شئت فقل: الجمال البارد الذى يتمثل فى تمثال من الرخام .

وهكذا يرى الأنصار أنفسهم فى حل من إدخال بعض التعديل على موقف أستاذهم أفلاطون ؛ لكى يحسنوا إظهار ما للفن من رسالة فى خدمة الأخلاق .

بلزاك :

وهذه النظرة الأفلاطونية فى شكلها الجديد نجدها عند الكاتب القصصى الكبير « بلزاك » ، وقد عثر بين خطاباته على خطاب يحدد رسالة الفن الأخلاقية ، واستعان بهذا الخطاب المحامى الذى تولى الدفاع عن « بودلير » أثناء محاكمته على نشر ديوانه المشهور « أزهار الشر Les fleurs du mal »

ومما جاء فى هذا الخطاب : « إن الهدف الذى يهدف إليه كل كاتب هو الدعوة إلى اصلاح الأخلاق فى العصر الذى يعيش فيه . وإذا تخلى الكاتب عن هذا الهدف فإنه لا يصبح أكثر من « أداة لهو للشعب amuseur des gens ».

والآن هل لدى النقاد وسائل جديدة يشيرون بها على الكتاب الذين يتهمونهم باللاأخلاقية ؟

« إن وسيلتنا القديمة التى كنا نستخدمها وما زلنا نستخدمها هى : أن نبين موطن الداء ، ونشير إلى الجرح الذى يجب أن يلتئم . وكثير من الشخصيات الشريرة التى نصورها فى كتبنا هى ذلك الجرح : لنتأمل ما كتب « دانتى » نر أن « الفردوس » تفوق « الجحيم » فى شعرها ، وفى فنها وفيما تبرز من مهارة الكاتب . ومع ذلك فإن أحداً لا يقرأ « الفردوس » ، وتعلق الناس بقراءة « الجحيم » ، وشغفوا به فى جميع العصور . ياله من درس ! ماذا يقول النقاد فى ذلك ؟ وإن « فنلون Fénelon » لو لم يكتب قصته المشهورة « تلماك Télémaque » التى تعرض فيها بطله للمخاطر والشرور لم يكن اليوم ليرتفع عن مرتبة الكتاب المغمورين الذين لا يقرؤهم أحد :

إن المؤلفات العظيمة لا يكتب لها الخلود إلا بما تثيره من الانفعالات الجامحة ، وليست الانفعالات الجامحة إلا نوعاً من التطرف . وليس التطرف إلا ميلا نحو الشر . والكاتب يؤدى رسالته بأمانة ، ويكون ضميره مطمئناً إذا عالج فى مؤلفاته هذه العناصر الجوهرية لكل عمل فنى ، وهى عناصر الشر والرذيلة ، على أن يستخلص منها فى النهاية درساً بليغاً . وأنا لا أفهم أن يكون العمل الفنى ضد الأخلاق ، إلا إذا هاجم — عن قصد — القواعد التى يقوم عليها المجتمع ، أو حاول أن يبرر الرذيلة ، أو يهدم نظم الملكية ، والدين والعدالة .

« وإذا افترضنا أن عبقريا استطاع أن يحاول المستحيل ، ويخرج لنا تمثيلية كل أشخاصها من الفضلاء ، فإن هذه التمثيلية لا تثبت لأكثر من ليلتين على المسرح ! » .

وهكذا نرى أن المبدأ الذى يعلنه « بلزاك » فى هذا الخطاب ، والذى يحقق للأخلاق هيبتها عن طريق الفن ، يمكن تلخيصه فى هذه الكلمة : ضع أصبعك على الجرح ، ولكن لتعالجه .

العصر الرومانتيكى :

يمكن القول إذن : إن هذا التيار الذى يخضع الفن لغاية نفعية ، ويتجه به نحو غرض أخلاقى ؛ قد استمر عند كثيرين من كتاب العصر الرومانتيكى فى القرن التاسع عشر :

ففى مطلع الحركة الرومانتيكية تؤكد « مدام دى ستال » تؤكد أن « ما كان يحط من قيمة الفنون والآداب إبان عصر الملكية فى فرنسا هو تجردها عن كل غرض نفعى ؛ وأن كل جميل حتماً هو ما يجعل الانسان أحسن خلقاً ».

وجاء « فكتور هوجو » أكبر شعراء فرنسا فى العصر الرومانتيكى فصرح بأن « الفن للفن قد يكون جميلا ، ولكن الفن إذا كان فى خدمة التقدم ، فأنه لا شك أكثر جمالا » .

إذن لا نخطىء إذا قلنا إن الفكرة السائدة فى ذلك العصر بالنسبة للفن كانت تميل نحو تحقيق رسالة أخلاقية ، وتجعل منه عنصراً من عناصر التربية وعاملا من عوامل خدمة المجتمع . ولم يعارض هذا الاتجاه إلا أعداء الرومانتيكية من أنصار مدرسة « بارناس Parnasse » أمثال « ليكونت دى ليل » فهو لاء قد جعلوا شعار مدرستهم « الفن للفن » . غير أن فحول كتاب العصر لم يستسلموا لهذه المعارضة بل حاربوها بشدة : فكتب ألكسندر دوماس الإبن : « إن الفن للفن عبارة تجمع بين كلمات خالية من كل معنى ،

وإن كل أدب لا يهدف إلى التحسين ، وإلى التعبير عن مبادىء أخلاقية ، وإلى وضع المثل العليا يمكن اعتباره أدباً هزيلا شاحباً ، أو إذا شئت فقل : إنه أدب ولد ميتاً » . وأضاف إلى ذلك : أنه « يتحدى من يستطيع أن يذكر له كاتباً خلد اسمه دون أن يهدف بقلمه إلى إعلاء القيم الانسانية » .

وقد تغير هذا الاتجاه قليلا حوالى منتصف القرن التاسع عشر : فبعد أن كان الفلاسفة ، ورجال الأدب يخضعون الفن للأخلاق بطريقة مباشرة أصبحوا يتوسلون لتأكيد هذه التبعية بوسائل وسيطة منها الدين ، ومنها المجتمع ، ومنها العلم .

ووساطة الدين ليست إلا مظهراً من بقايا الفكرة الميتافيزيقية القديمة ، التى كانت تقول بأن الحاسة الجمالية تعبير عن جمال الخالق » .

ويعد « فيكتور كوزان » من أنصار هذه الفكرة : فهو يخضع الفن للأخلاق ، لأن الاثنين يخضعان لله . وتتحدد هذه الفكرة عند « جوبير Joubert وعند الأب « لامنيه Lamennais » الذى يخرج من استدلال إلى آخر حتى يصل فى النهاية إلى القول بأن « الجمال المطلق لا يمكن أن يكون غير المسيح»(١) .

ونستطيع أن نعثر على الصيغة التفصيلية لهذه « الروحانية فى الفن » فى هذه العبارة التى وردت على لسان أحد النقاد : « ليس صحيحاً أن الفن يجب أن يتحمل رسالة التعليم الصريح للحقائق الخلقية والدينية ، ولكن إذا

(١) يقترب هذا المفهوم مما يجرى على ألسنة عامة المسلمين فى قولهم « ما جميل إلا سيدنا محمد ، وصلى على جمال النبى » .

كان الجمال، وهو ليس إلا أحد صور الحق ، يرفع الروح حتما إلى فكرة الخير أو الواجب ، وإذا كان الله يجمع فى ذاته كل حق ، وكل جمال وكل عدالة ، وجب أن نستنتج من ذلك أن الفن ، فى صورته الخالصة يعلمنا ضمنياً الأخلاق والدين » .

رسكين :

ويعد « رسكين Ruskin » ناقد الفن وعالم الاجتماع الإنجليزى من أكبر المتشيعين لإخضاع الفن للأخلاق عن طريق الدين ، إذ يؤكد أن « مظاهر الفن عند كل شعب مقياس لأخلاقه » ، وهو يرى أن الناقد الفنى الناجح هو من يقرأ ،مثله ، الإنجيل كل يوم لمدة أربع ساعات ، وذلك منذ سن الرابعة».

وليست الأعمال الفنية السابقة هى التى يجب أن يستوحيها الشعراء ورجال الأدب والفن ، بل يجب أن يستلهموا أفكارهم من قواعد الدين والأخلاق ، وهو يلخص كل مذهبه فى هذه العبارة الوجيزة : « الفن عبادة Art is adoration » .

ونحن حين نقرأ بعض آراء « رسكين » يخيل إلينا أنه يعتقد اعتقاداً جازماً فى تلك العبارة الساخرة التى يقال إنها وردت على لسان « بيتهوفن » حين سئل عن قوانين التواليف الموسيقية ، فقد أجاب على سائليه فى سخرية : « ليس هناك من قوانين للتواليف الموسيقية غير وصايا الله ووصايا الكنيسة » فوصايا الله بالنسبة لرسكين المتفانى فى العقيدة البروتستنتية تعد الدعامة الأساسية التى تقام عليها قواعد الفن وقواعد الأخلاق فى آن واحد .

والنتيجة المنطقية لهذا المذهب : هى التفاؤل المطلق فيما يتعلق بالقيمة

التهذيبية والأخلاقية للفن ، بل إن « تربية الذوق هى بالضرورة ، فى نظر رسكين ، تربية للخلق ، ومعرفة ما هو جميل وتمييزه ، هو الطريق الحقيقى ، بل هو الدرجة الأولى التى توصل إلى معرفة الأشياء الطيبة وتمييزها » ؛ وذلك لأن قوانين الجمال وما يبعثه الجمال من غبطة تشيع فى النفس ، ومن حياة البهجة والمرح ، كل ذلك يمثل فى عالم المادة صفات القداسة والخلود التى تتصف بها الفضيلة فى عالم المعنويات ، والتى تتصف بها العبادة فى عالم الروح .

وقد رجع « رسكين » إلى تاريخ الفن ليؤكد هذه الحقيقة . ونستطيع أن نقول : إن الفكرة الأساسية فى كتابه « المصابيح السبعة » ترمى إلى تأكيد أن الصفات الخلقية العليا هى القوى السحرية التى أنتجت روائع فن الهندسة والنحت ؛ كما أن كتابه « أحجار فينسيا » لا يهدف من بدايته إلى نهايته إلا لبيان أن الفن القوطى فى العمارة ، ذلك الفن الذى امتازت به مبانى فينسيا فى العصور الوسطى ، لم يكن إلا تعبيراً صادقاً عن الروح الوطنية ، وعن الفضائل التى سادت حياة الأسرة ؛ على حين أن إنتاج عصر النهضة كان يحمل بوضوح طابع التحرر من النزعة الوطنية ، والميل إلى حياة الفسق ، كما دارت مؤلفاته السابقة حول محور واحد ، وهو إثبات أن فن العمارة الذى يمتاز بالروعة ويكتب له الخلود ، هو ذلك الفن الذى يخدم فى جوهره فكرة دينية ، والذى يبرزه إلى حيز الوجود شعب مؤمن لا شعب فاسق ، شعب مخلص للحقائق الواضحة التى أنزلها الله الذى لا إله غيره .

وقد أدى هذا الاقتناع الذى شاع فى كتابات « رسكين » إلى نتيجتين أساسيتين :

الأولى : أن أحكامه على الأعمال الفنية تضع فى المقام الأول العناصر الأخلاقية والنفسية ، ثم تأتى بعد ذلك العناصر الفنية البحته ، كدقة التعبير ، وتوافق الألوان ، وحسن الصنعة ، فيهمه قبل كل شىء أن تكون « تعبيرات الوجه هادئة لا تنم عن خبث أو ألم نفسانى » ، وأن تشيع « الطمأنينة فى حركات الأشخاص وسكناتهم » ، ثم يأتى بعد ذلك « الإعجاب بجمال الصنعة ، ومهارة الرسام ، وفهمه لدقائق فنه » .

والنتيجة الأخرى — وهى وثيقة الصلة بالأولى — أن أحكام «رسكين» على الفنانين وتقديره لهم تخالف بل تناقض تماماً ما اصطلحت عليه الأجيال المتتابعة فى جميع العصور : فقد حكم على « ميكل أنجلو » وعلى « رافاييل » بالسقوط ؛ لأنهما قد وضعا الاعتبارات الخلقية فى مرتبة ثانوية . وأغفل تقدير جزء كبير من تراث الإنسانية الفنى لهذا السبب نفسه : فما يستحق أن يلتفت إليه من الفن الإغريقى ، فى نظره هو ما ينحصر بين عصر « هوميروس » وموقعة « ماراثون » . وفى هذا الحكم ما يجعل « البارثنون الخالد » ، وأعمال « فيدياس » وغيره من العباقرة فى مرتبة ثانوية . والفن القوطى لا يستحق الإعجاب ، فى نظره إلا فى الفترة التى بين حكم الملك « كلوفيس » وحكم لويس التاسع « سان لويس » : ومعنى ذلك إهمال بل إسقاط بدائع الفن القوطى المعروف باسم « الفن القوطى المتوهج flamboyant »،وإسقاط جزء كبير من « الكاتدرائيات العظيمة » لا لسبب إلا لأن تشييدها بدأ فى « العصر الفاضل » الذى احتفظ به « رسكين » دون غيره . ولكنها لم تتم إلا بعد انقضاء هذا العصر ، وفى ذلك ما يكفى القضاء على قيمتها الفنيـــة .

أما فن التصوير الذى اشتهر به مصورو إيطاليا الفطاحل قبيل عصر النهضة ، فإن « رسكين » يرى أنه قد أخذ فى الاضمحلال والتدهور بعد « بروجين Le Pérugin » و« بوتيشلى Botticelli » : ومعنى ذلك أن التدهور قد بدأ بأعمال « ليوناردو دافنشى » و« رافاييل » و« ميكل أنجلو » ، و « تيسيان le Titien » و « فيرونيزى Véronèse » وغيرهم من كبار أساتذة الفن الكلاسيكى . إن فى فن هؤلاء الأساتذة كما يقول « رسكين » ، ما يبعث على الاعجاب حقاً ، ولكن كيف يمكن « أن نغتفر لهم هذا السم الذى أخذ يسرى فى الفن حين أغفلوا الروح وأعلوا قيمة الجسد ؟ » وكيف يمكن أن « نغتفر لهم هذا التحول نحو المادية الذى بدأ فى عصر النهضة ، وأخذ ينمو حتى طغى على كل شىء فى عصرنا الحاضر ؟ وهكذا انتهى الأمر بالفنانين المحدثين إلى أنهم أصبحوا حاذقين لفنهم من ناحيـة الصنعة . . . مهملين لواجبهم من ناحية الحرص على المعانى الخلقية . . . فلا مناص من الحكم عليهم بالسقوط » .

* * *

والآن بعد هذا العرض لآراء بعض الفلاسفة والكتاب والناقدين الذين تكلموا عن علاقة الفن بالأخلاق ، نستطيع أن نتبين أن الاتجـاه الذى أراد إخضاع الفن للقيم الأخلاقية قد ظهر فى جميع العصور تقريباً وإن اختلف طابعه من حيث القوة والضعف ، ومن حيث الحجج التى يستند إليها فى إثبات دعواه .

ونستطيع أن نتبين كذلك ، من خلال هذا العرض أن مطلب الاتحاد بين معانى الفن والجمال من ناحيـة ، والأخلاق العامة والخاصة — من

ناحية أخرى – مطلب عسير ، وأنه قد يؤدى أحياناً إلى تضحية الأسس الفنية الحقيقية فى سبيل إعلاء القيمة الأخلاقية ، وإلى إعادة النظر فى الأحكام التى تقررت ، واصطلح عليها بالنسبة لجميع العصور .

ومن الطبيعى أن هذا الاتجاه ، الذى بدأ قوياً منذ عصر أفلاطون ، أخذ يصطدم منذ ظهوره باتجاهات أخرى معارضة ، وأن هذه الاتجاهات قد لقيت ، هى الأخرى ، حظوظاً متفاوتة من النجاح أو الفشل .

ولم نشأ فى هذا البحث أن نتعرض لذكر هذه الاتجاهات المعارضة ، للحرص على وحدة البحث ، ولكى نستطيع أن نبرز الاتجاه الأخلاقى فى تسلسله الزمنى . ونرجو أن نتمكن من عرض الآراء الأخرى حول هذا الموضوع فى فرصة أخرى .

الفصل الحادي عشر

الأسس الإنسانية للحضارة العربية

الفصل الحادى عشر

الأسس الانسانية للحضارة العربية(١)

تعتبر الحضارة العربية إحدى الحضارات الكبرى التى ظهرت فى تاريخ البشرية ، بل أن هناك فريقاً من العلماء يؤكدون أنها أطول الحضارات العالمية عمراً وأعظمها أثراً فى المدنية الحديثة . إذ سيطرت هذه الحضارة على الفكر الأوروبى طوال القرون الوسطى ، وذلك حين أحيا العرب التراث الفلسفى والعلمى لليونان ، ثم نشروه فى قالب جديد بعد أن صهروه فى بوتقة عبقريتهم الفذة ، وأضافوا إليه إضافات جديدة تنم على ملكاتهم الفكرية الخلاقة .

وقد كان العرب يشتغلون بالفلسفة والعلم ويؤسسون أعظم الحضارات فى الوقت الذى كانت أوربا يخيم عليها الظلام والجهل . ويصور هذه الحقيقة أبلغ تصوير الأستاذ « فيليب حتى » ، فى كتابه « موجز لتاريخ العرب » ، إذ يقول : « إن مفكرى العرب كانوا يدرسون أرسطو ويكتبون الشروح على فلسفته ، فى الوقت الذى كان فيه الامبراطور

---

(١) ألقى هذا البحث فى افتتاح الموسم الثقافى الثالث لجامعة بيروت العربية ، فى العام الجامعى ١٩٦٢ — ١٩٦٣ .

شارلمان ورجال بلاطه لا يعرفون كيف يكتبون أسماءهم . وفى الوقت الذى كانت فيه « قرطبة » ، مركز حضارة الأندلس تزهو بمكتباتها السبع عشرة المليئة بالكتب والمؤلفات العلمية ، وكان علماؤها وكبراؤها يقضون أوقات فراغهم فى حمامات فاخرة — فى ذلك الوقت كان أساتذة جامعة أكسفورد يعتبرون غسل الجسم من أكبر الأخطار التى تهدد حياة الإنسان » .

ومن العجيب أن هذه الحضارة العربية قد اتسمت بسمة متجانسة بالرغم من أنها حضارة لم ينفرد بتكوينها أهل بقعة بعينها ، وإنما اشتركت فى تكوينها المجموعة العربية التى انصبت فى قالب واحد ، وجمعتها مشاعر واحدة ، وآمال واحدة ظلت على الدهر نبراساً يستضىء به الناس ، سواء أعاش العرب دولة موحدة ، أم دولا فرقتها أحداث التاريخ .

ولا يمكن تحديد العرب على وجه الضبط بالإسلام ، وذلك لأسباب منها أن امتداد الإسلام تجاوز العالم العربى بكثير ، فإذا كان العرب يبلغ تعدادهم حوالى ٨٠ مليوناً ، فإن المسلمين فى أنحاء الأرض يبلغ تعدادهم حوالى ٢٨٠ مليوناً ينتمون إلى أجناس مختلفة ، ومنها كذلك أن الشعوب العربيــــة فيها عدد كبير من المسيحيــين وسواهم من العـــرب غير المسلمين .

على أنه يمكن القول إن إنتشار الإسلام ذلك الانتشار السريع الذى لا مثيل له فى التاريخ هو الذى أوجد الدولة العربية التاريخية ، وطبعهـــا كلها إلى يومنـــا هذا بطابعـه وروح حضارته بمؤازرة اللغة العربيـة وبقدرته العجيبة على تقبل الثقافات الأجنبية . فلم يكد يمضى على وفاة

الرسول مائة عام حتى كان المسلمون يسيطرون على إمبراطورية أكثر اتساعاً من امبراطورية روما فى أوج عظمتها . إذ كانت هذه الامبراطورية تمتد من خليج بسكاى فى الغرب إلى الهند وحدود الصين شرقا ، ومن بحر آرال فى الشمال إلى إفريقيا الاستوائية فى الجنوب . وهذه الفتوح كلها يعترف المنصفون من المؤرخين الغربيين بأن الأساس الأول والأعظم فيها لم يكن هو الحرب ، فهم يقولون بصريح العبارة إن المعارك الإسلامية الكبيرة كانت نادرة جداً ، وإن أكثر ما تم من الفتح الإسلامى إنما كان بفضل التجارة ، والدعوة السلمية ، والإقناع الحكيم ، والقدوة الحسنة .

وليس بالمرء حاجة إلى أن يكون فيلسوفاً عميق الفكرة ، بعيد المقدمات لكى يستنتج من هذه الظاهرة العجيبة ، وهى ظاهرة الانتشار السريع للحضارة العربية ، أنها لابد أن تكون قد حوت من عناصر الحق والخير والجمال كل ما تتطلبه الفطر السليمة ، على اختلاف مشاربها وأساليبها فى الحياة ، وأنها لا بد محققة لكل ما تطمح إليه الأمم والشعوب من أسباب القوة والرغد . إن فى سرعة انتشار هذه الحضارة فى عالم يبلغ خمس الكتلة البشرية على الأقل ، وبين أمم مختلفة فى ألسنتها وألوانها ونزعاتها وطبيعة أرضها وطبيعة جوها وأسلوب حياتها ، وإن فى قابليتها لزيادة الانتشار على الدوام كلما رفعت الحواجز المصطنعة من طريقها ، — إن فى ذلك كله لآية بينة على مبلغ ما فى طبيعة هذه الحضارة من إشباع لحاجات العقول والقلوب ، وتوفية لمطالب الأفراد والجماعات ، ومجاوبة للفطرة الإنسانية العميقة .

وكان العرب فى انتشارهم ينشرون دينهم ولغتهم ، بل إن ثقافتهم

ونموذج حياتهم كانا يطغيان على الحضارات الأخرى التى سبقت حضارتهم كحضارة اليونان والرومان والفرس . وازدهرت الحضارة العربية فى الأندلس مدة ثمانية قرون ، لم يشهد التاريخ فترة مثلها حضارة وازدهاراً. وإذا كان العرب قد فارقوها ملكاً وحكماً فإنهم لم يفارقوها أثراً ورسماً.

وتتصل جذور التراث الحضارى العربى بنظامين متباينين من نظم المعيشة : التقاليد البدوية ، وحضارة مجتمع ثابت قديم .

فمن حياة البدو أخذ العربى مجموعة من الصفات ذات قيمة انسانية عظيمة : حبه للحرية ، وشعوره بالمساواة ، واعتماده الوثيق على نفسه مع مسارعته لإغاثة الملهوف . ونتج عن هذه الصفات احترام النفس ، والمحافظة على الكرامة ، وتلك المهابة ، وذلك الاتزان اللذان أعجب بهما من اتصل بالعرب من الأقوام الأخرى . وما السهولة والرقة اللتان بهما يستقبل العربى من يراهم لأول مرة ، ويخاطب بهما الناس أياً كان مقامهم سوى المظهر الطبيعى لثقته بنفسه وشعوره بأن الناس جميعاً متساوون . والبداوة فى الواقع أصل العروبة وأصل الحضر : فيها الذوق السليم ، وفيها اللغة النقية ، وفيها تلك الصفات التى يتميز بها البدوى ، صفة الكرم رغم الفقر والحاجة ،وصفة البذل والعطاء ، ولو كان بذل النفس ، وصفة النخوة والشهامة . هذه الصفات الكثيرة التى تتميز بها حياة البداوة على بساطتها ، هى المنبع ومصـــدر الإلهـام الذى نستمد منه أصول سلوكنا الإنسانى .

والسلطة فى حياة البادية ترتكز على النفوذ المعنوى الذى يتمتع به شيوخ القبيلة . وهم يمارسونها لا بالتدابير القسرية ، بل بالإقناع والدعوة إلى

احترام العرف . ومن هنا برزت الأهمية التقليدية لموهبة الكلام والقدرة على التأثير فى نفوس السامعين وإقناعهم ، فاشتهـر العرب بالخطابة والشعر وتفوقوا فيهما .

ولقد حاول الاستعمار أن يطمس هذه المعانى من نفوس أبناء العرب من أجل أن ينسيهم حقيقة ماضيهم . وعمد بعض المؤرخين الأجانب ، لأغراض سياسية ، أن يتخذوا من بداوة آبائنا العرب سبيلا إلى الطعن فى صفاتهم القوميـة ، ففسروا البـداوة بأنهـا الهمجيـة التى تجلت فى صفات القبائل الأسيوية التى حطت على أوربا وخربت الحضـارة الرومانية إبان القرن الخامس للميلاد . وحاولوا أن يجدوا نوعا من الرابطة أو التشابه بين بداوة العرب وهمجية الهون والوندال والقوط . وكان غرضهم من ذلك الحط من صفات العرب تنفيراً لأهل الغـرب منهم ، كما أرادوا أن يمسخوا حقائق التاريخ لتحقيق المرامى السياسية البعيدة التى كانت تهدف إلى إبعاد العرب عن أصولهم الثقافية أولا ثم إخضاعهم بعد ذلك لثقافة الغرب وسيطرته الاستعمارية . ولكن بداوة العرب لم تكن بالصورة التى صورها المؤرخون المغرضون . فمن المعروف أن الهمج الذين خربوا الحضارة لم يكن لهم تقاليد ، ولم يعرفوا غير حمل السيف للنهب والسلب . أما العرب فقد كان لهم آداب من شعر وخطابة وبلاغة أصبحت مضرب الأمثال ، وكانت لهم تقاليد الفروسية التى نقلتها عنهم أوربا . ولم يلبث العرب بعد أن فتحوا دنيا الحضارة حتى أقاموا أعظم الآثار البنائية كمسجد قرطبة ، وقصر الحمراء ، وقصور بغداد ، ومعاهد العلم كالجامع الأزهر والزيتونة بشمال افريقيا ، وحملوا

مشعل الحضارة وحدهم ما ينيف على ستة قرون . فهم الذين عملوا فى الواقع على تراجع الهمجية التى انتشرت فى أوربا إذ كانت غزوات أهل الشمال قد هزتها هزاً عنيفاً .

وإلى جانب هذه الأصول البدوية للثقافة ، نمت فى الجزيرة العربية مدنية متحضرة قبل الإسلام بمئات السنين . وكان مقر هذه المدنية الركن الجنوبى من الجزيرة حيث ازدهرت مدة ألفى سنة من حوالى ١٥٠٠ ق.م. إلى عام ٥٠٠ ب.م. ومن أشهر الحضارات التى ازدهرت فى ذلك الحين حضارة مملكة سبأ . ويستدل من السدود التى بنيت لحصر المياه والشبكات الواسعة التى أنشئت لتأمين الرى على أن هؤلاء القوم كانوا على علم واسع بالهندسة .

وفى أوائل القرن السابع بعد الميلاد بدت طلائع ثورة اجتماعية جديدة ، حمل لواءها محمد النبى العربى . وباعتناق الإسلام تولد بين العرب شعور بالتضامن سما على المنازعات القبلية والعصبيات العشائرية . وكان من نتاج ذلك مولد الأمة العربية التى منحها الدين الجديد هدفاً إنسانياً سامياً . فتفتحت مواهب العرب ، وانطلقت قواهم المكبوتة من عقالها ، وجدت حيويتهم الحبيسة منذ قرون منفذاً لها فى أداء رسالة رفعت الأمة العربية إلى مقام الخلود ، ودفعت الإنسانية خطوة كبيرة إلى الأمام .

وتوطدت دعائم المجتمع العربى على أسس إنسانية قوامها المساواة والعدالة . فلم يجعل فروقاً بين الأسود والأبيض ، أو الغنى والفقير ، أو السيد والعبد . وكان هذا أكبر عامل على اتحاد جميع الشعوب التى انضمت تحت لواء العرب على اختلاف أجناسها وألوانها . ونتج عن هذا الاتحاد فى

الفكر والعاطفة تحطيم الحواجز التى كانت تحول دون ظهور الكفاءات، وأصبحت فرص التقدم مهيأة أمام كل إنسان بعد أن كانت وقفاً على طبقة محظوظة. فأصبح للحياة معنى، وبرز الشعور بالكرامة، وبالقيمة الإنسانية. وقد أكد هذه الحقيقة الأستاذ هاريسون فى كتابه «العرب فى وطنهم The Arab at Home»، إذ يقول «فحيث حلت حضارة العرب تأكدت قيمة الفرد، ونهض النـاس معتزين بكرامة لا تقهر».

كذلك فإن من أهم الأسس الإنسانية للحضارة العربية ظاهرتين لم يسع المحققين من علماء أوروبا إلا الاعتراف بهما والتنويه بشأنهما: فأما الظاهرة الأولى فهى ظاهرة الأخوة التى تسمو على كل الفوارق العنصرية، وتمحو كل الحواجز الاقليمية وإن اختلفت إدارتها ورياستها العليا. فلقد أتى على العالم العربى حين من الدهر، فى مدى القرنين الرابع والخامس من الهجرة (العاشر والحادى عشر الميلاديين)، كان يتولى الخلافة فيه ثلاثة خلفاء فى وقت واحد: خليفة عباسى فى العراق، وخليفة أموى فى الأندلس، وخليفة فاطمى فى مصر. ومع ذلك كان المواطن العربى الذى يتنقل فى سفره من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، فى امتداد يقطعه الراكب فى عشرة أشهر على الأقل — كان لا يجد حيثما حل إلا أخوة، ولا يشعر حيثما حل إلا بأنه فى قلب وطنه.

أما الظاهرة الثانية فهى ظاهرة التسامح بإزاء الأديان الأخرى. فمع أن الرابطة التى تجمع بين هذا العديد من الشعوب كانت دينية، ثم لغوية، إلا أن هذا المجتمع كان يؤمن لأتباع الديانات الأخرى مكاناً معترفاً به داخل

إطار الوحدة الكبرى . وكان هذا التسامح العربى على نقيض ما انطوى عليه الحكم البيزنطى من تعصب طائفى ، وهو أحد العوامل الرئيسية التى مهدت السبيل أمام التوسع العربى وساعدت على الاسراع فيه . ولقد حاول المؤرخ الألمانى « كريمر Kremer » (١) أن يحلل طبيعة هذا التسامح ويتعرف أسبابه . فنفى نفياً قاطعاً أن تكون له بواعث سياسية ، وأن يكون هدفه فى نظر أولى الأمر هو تسكين قلوب الرعايا غير المسلمين حتى لا يثوروا على الحكم . قال « كريمر » : «كلا . فإن هذه الفضيلة لم تكن خاصة بالخلفاء والرؤساء وحدهم بل كانت سارية فى الشعب عامة ، ثم إنها لم تقتصر على عصر المسلمين الأوائل فحسب ، بل شملت سائر العصور» . وينتهى المؤرخ من تحليله إلى هذه النتيجة : وهى أن من الأسس الوطيدة التى أرسلت أركانها الحضارة العربية الفصل فصلا تاماً بين العقيدة التى يجب احترام حريتها عند الآخرين ، وبين المصالح الدنيوية التى تعتمد على الكفاية والأمانة ، والتى لا تميز بين دين ودين فى سبيل التعاون لتحقيق المثل العليا الانسانية .

ولن يفوتنا أن نعد من بين هؤلاء المؤرخين المنصفين الأستاذ الفرنسى « جوتييه » . فقد خصص فى كتابه « أخلاق المسلمين وعوائدهم » (٢) فقرات طويلة قارن فيها مقارنة رائعة بين هذا التسامح الدينى عند المسلمين ، وبين ما عند المسيحيين الغربيين من تعصب عنيف توارثوه خلفاً عن سلف . ويقول

(١) وذلك فى كتابه « حضارة الشرق فى عهد الخلفاء »

Kulturgeschichte des Orients den Chalifen

(٢) Gautier : Moeurs et Coutumes des Musulmans,

جوتييه إن الحروب الدينية نشبت فى أوربا لمدة ثلاثين عاماً ؛ فلما استنفدت هذه الحروب جهود الأطراف المتنازعة ، وأرادوا أن تضع الحرب أوزارها لم تطوع لهم أنفسهم قبول فكرة التسامح الدينى فيما بينهم ، بل فضلوا أن تقسم المسيحية قسمين متناكرين ، ليس بينها تعايش سلمى فى دولة واحدة ؛ بل لكل دولة دينها . بحيث لا يعيش فى كل أمة إلا مذهب واحد . ثم يقول المؤلف . « فأين هذا مما نشاهده فى داخل بلاد الإسلام قديماً وحديثاً ، حيث يحتضن الإسلام دائماً بين جناحيه من المحيط الهادى إلى المحيط الأطلسى طوائف من غير المسلمين ، يهوداً ونصارى ومجوساً ، وطوائف من المسلمين المبتدعين ، شيعة وخوارج وإباضية . ولم يفكر العرب ولا المسلمون يوما ما ، حتى فى أشد أوقات حميتهم الدينية ، أن يطفئوا بالدم دينا منافساً لدينهم . . . إنه مهما تكن الأسباب والبواعث على هذا التسامح الدينى عند المسلمين ، فإنها فضيلة تستحق كل إعجاب وتقدير » .

وأتوقع ما قد يجول بذهن القارىء من اعتراض على هذه القاعدة العامة بالأمثلة المشاهدة فى البلاد التى ابتليت بالاستعمار حيث كان المسلمون فى الجزائر وغيرها يمقتون المسيحيين جميعاً ، فرنسيين كانوا أم انجليز أم غيرهم . ولدفع هذا الاعتراض أقول : إنهم لا يمقتون فيهم مسيحيتهم ، وإنما يمقتون أوربيتهم ، وذلك لأن أوروبا منذ قرن أو يزيد أصبحت خطراً يهدد القيم الانسانية الأصيلة ، والمثل العليا التى تنادى بحق الشعوب فى الحرية والحياة الكريمة . فالأوروبى عندهم رمز للتدخل الذى يجرح كبرياؤهم ، ويحطم استقلالهم ، ويفسد أسلوب معيشتهم .

وقد قيل أيضاً إن العرب قد اعتزوا بعصبيتهم . وإذا كان هذا

صحيحاً إلا أنهم مع ذلك لم يعرفوا التعصب . وشتان بين العصبية والتعصب. فلم يعرف العرب التعصب كما عرفه غيرهم من الأمم ؛ وإنما امتازوا برحابة إنسانية رائعة ، وضمير هو أقرب الضمائر إلى ضمير الإنسان . والإنسان إنما يتميز عن الحيوان بضميره قبل أن يتميز بغريزته أو حتى بعقله . فالغريزة أمر مشترك بين الإنسان والحيوانات جميعاً ، والعقل يشارك بعض الحيوان الإنسان فيه ولو بأقدار قليلة أو متفاوتة . أما الضمير فينفرد به الإنسان .

هذا الضمير الذى عرفه سكان المشرق العربى منذ قديم ، هو الذى هداهم إلى أن يعرفوا الله ، وهو الذى نظم سلوكهم بحيث يعرفون غيرهم من الأمم وبحيث يقدرون ما لدى غيرهم من الأمم من رأى أو فكر أو حضارة ، وبحيث تقوم الصلة بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس من السلوك الذى يمليه الضمير والذى يحاسب عليه الضمير .

عرفنا نحن العرب ، أننا جزء من الانسانية جمعاء ، وأننا نتوسط العالم ، ونتوسط الشعوب ، وأننا نخالط الناس فى كل مكان . . . وأننا نعطى الناس كما نأخذ عن الناس . وفى الحالات التى شذ فيها عنصر من العناصر التى تقطن هذا المشرق العربى عن هذا الطابع ، أصبح هذا العنصر منبوذاً ، ونعنى به طائفة اليهود . فطائفة اليهود شذت عما تقضى به طبيعة سكان هذا الإقليم من أنهم جزء من العالم يعيشون لأنفسهم ولغيرهم ، ويعيشون بأنفسهم وبغيرهم ، وتقوم صلات التبادل بينهم وبين غيرهم على أساس من العدل والانصاف والمحبة . فأما اليهود فقد انطووا على أنفسهم بل تنكروا فى كثير من الأحيان لرسلهم أنفسهم. وترتب على هذا أن الديانة اليهودية لم تنتشر

فى الأرض ، وإنما الذى انتشر أو الذين انتشروا هم اليهود . وفرق بين أن ينتشر الناس وبين أن تنتشر أفكارهم وعقائدهم .

ولنقارن بين هذا وبين ما حدث عندما جاءت المسيحية ، وعندما جاء بعدها الإسلام ، جاءت المسيحية فأدرك سكان المشرق العربى أنها دين من عند الله ، وأنها تقـــوم على أساس المحبـــة ، ولذلك انطلقوا بها شرقا وغرباً ، فانتشرت المسيحية . ثم جاء الإسلام ديناً سمحاً توسع فيما ظهر من المسيحية الأولى ، وقام على أساس الآخاء بين الناس جميعاً ، وعلى أساس المساواة بين الناس جميعاً ، وعلى أساس التسامح ، وانتشر الإسلام شرقاً وغرباً .

ولم يقتصر المجتمع العربى الإسلامى على نشر العدل والمساواة والتسامح ، بل تعدى ذلك إلى الإقرار بفوائد الاختلاف داخل نطاق الاطار العام . وكان يرحب باختلاف الآراء والأفكار ويشجع الذكاء ويستفيد منـه أيا كان مصدره . وعمد أهل الذمة (وهم أصحاب العقـائد الأخرى أو الجنسيات الأخرى الذين اندمجوا فى المجتمع العربى) إلى المساهمة فى إغناء الثقافة المشتركة ، إذ كان تاريخهم يؤهلهم للقيـام بدور حملة تراث حوض البحر الأبيض المتوسط .

انتشار الحضارة العربيـة :

وانتشرت الحضارة العربية لأنها كانت — كما قدمنا — تدعو إلى الإنسانية . انتشرت إلى قلب آسيا ، إلى أرض المغول . وانتشر الإسلام إلى إندونيسيا عن طريق البحر أى عن طريق التجـــارة . كما انتشرت الحضارة العربية فى أرض السودان . ومن شمال أفريقيا انتقلت إلى أرض

السنغال . انتشرت هذه الحضارة لأن الذين حملوا لواء الثقافة العربية والاسلامية كانوا يمثلون الإنسانية ، ويمثلون الضمير الإنسانى .

لقد كنا نحن العرب نعتز بحضارتنا ، وكنا فى الوقت ذاته نعرف لغير حضارتنا من الحضارات قيمتها . وهذه الصفة انفردنا بها بين الأمم والشعوب . أما الحضارات الأخرى فكانت تنطوى على نفسها ، أو كانت تزدرى حضارات الآخرين فى كثير من الأحيان : فالصين كانت لها حضارة ولكنها بقيت للصين على مر العصور . وكانت للهند حضارة ، ولكنها اختلطت حتى أصبحت الهند مستودعاً لسلسلة من الحضارات المتعاقبة والمتعاصرة فى آن واحد ، كاد معها طابع الحضارة الهندية أن يزول . فالهنود اليوم لا يتفاهمون بلغة واحدة ، وإذا أراد هندى جنوبى أن يتفاهم مع هندى شمالى فكثيراً ما يستخدمان لغة غريبة عن الإثنين كاللغة الانجليزية . وكانت للفرس حضارة ولكنها بقيت ضيقة النطاق تكاد تقتصر من حيث اللغة على أرض الفرس نفسها . وكانت لليونان حضارة ولكنها ماتت على مر الزمن ولم تبق ولم تستمر . وكانت للروم حضارة ، ولكنها حضارة من جانب واحد تمثلت على الخصوص فى نواحى الإدارة أو نواحى التشريع أو فى بعض النواحى المادية كمد الطرق .

فأما العرب فحضارتهم عريقة ، وحضارتهم فى الوقت ذاته مستمرة ، وباقية على الزمن . ولغتنا العربية لغة بقيت حوالى خمسة عشر أو ستة عشر قرنا لغة حية . فنحن اليوم لا نزال نقرأ الشعر الجاهلى ونتذوقه ، فى حين أن الانجليزى أو الفرنسى إذا قرأ شعراً مضت عليه عدة قرون فإنه لا يكاد يفهم منه حرفاً واحداً ، وإن فهم شيئاً فإنه لا يتذوقه . أما

لغتنا فقد احتفظت بحيوية عجيبة ، هى قديمة ، وهى مستمرة ومتطورة مع الزمن . وسر احتفاظها بحيويتها أنها لغة القرآن .

فاللغة العربية تعتبر مقوماً أساسياً من مقومات الوحدة والترابط فى العالم العربى ، ولذلك يجب أن نتمسك بها فى ثقافتنا ونعمل بكل الوسائل على التقريب بين اللغة الفصحى واللهجات العامية المحلية . وإن من يدعو إلى تشجيع العامية والكتابة بها ، وإهمال اللغة العربية ، فإنه يدعو ، فى الواقع إلى إزالة عامل من أهم العوامل التى تبرز وحدتنا وتيسر سبل الاتصال الثقافى بين شعوب الأمة العربية .

أصالة الحضارة العربية :

وقد ادعى المغرضون من الكتاب الأجانب أن الحضارة العربية ما هى إلا حضارة ناقلة لم تفعل أكثر من نقل علوم اليونان . وهذا الادعاء أبعد ما يكون عن الحقيقة ، فالإضافات التى أضافها العرب إلى علوم اليونان ، ومعالم الحضارة التى ابتكروها مع حفظهم لروح البحث العلمى فى عصر عرفته أوربا بعصر الظلام ، كل ذلك إنما يضفى على الحضارة العربية صفة الأصالة والخلق والإبداع .

ولم تصل هذه الحضارة إلى ما وصلت إليه من ازدهار إلا بفضل تقديس العلم وتشريف العلماء ، حتى لقد ذهب الناس فى ذلك الزمان إلى القول بأن الكتابة أشرف المراتب بعد الخلافة . وترتب على ذلك أن إشعاع الحركة الفكرية عم العالم المتحضر فى ذلك الوقت . وكان الخلفاء يدفعون فى الكتاب وزنه ذهباً . وبينما حاول شارلمان أن يوقظ أذواق

(٢٣)

الناس ويوجهها نحو العلم والأدب بدون جدوى ، كان خلفاء بنى العباس يجمعون حولهم أكثر الرجال ثقافة وعلماً من جميع الأقاليم ، وعملوا على ترجمة أعظم المؤلفات ، وجمعوا مكتبات غنية ذاخرة . ويقال إن « الحكم » الأموى فى قرطبة كان يمتلك مكتبة تحوى أكثر من أربعمائة ألف مجلد ، على حين أن ملك فرنسا « شارل الخامس » الذى كان يلقب بالحكيم « Le Sage » لم يستطع بعد ذلك بأربعة قرون أن يجمع أكثر من ألف كتاب.

ولم يقتصر العرب على حفظ كنوز المعارف السابقة بل أضافوا إليها وفتحوا طرقاً جديدة نحو دراسة الطبيعة . وكما يقول « جورج سارتون » فى كتابه « مقدمة تاريخ العلوم » ، كانت اللغة العربية من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر لغة العلم والحضارة البشرية ، وكان يتعين على من يبغى الإلمام بثقافة عصره وبأحدث صورها أن يتعلم العربية ، وذلك تماماً مثلما يحدث فى عصرنا من حيث ضرورة الإلمام بإحدى اللغات الغربية إذا أراد المرء أن يتتبع التطور الفكرى فى العالم .

فضل العرب فى ميادين الفكر والعلوم :

ونريد الآن أن نجول جولة سريعة لنظهر أثر الحضارة العربية فى التراث الفكرى الإنسانى . ونبدأ بإظهار فضلهم على الحركة الأدبية فى أوربا :

يقول « السير جب » فى كتابه « تراث الاسلام The Legacy of Islam »

« إنه فى نهاية القرن الحادى عشر نشأ فى جنوبى فرنسا نوع جديد من الشعر ينهج منهجاً جديداً ، وتميزه صفات نفسية واجتماعية جديدة ، وتصوير خيالى فنى جديد . . . وكان هذا الشعر الجديد كثير الشبه بنوع من الشعر

المعاصر فى أسبانيا العربية . وهذه القرائن كلها تؤيد ما قد تفترضه من أن الشعر البروفانسى الأول قد تأثر بالنماذج العربية » . والواقع أن العرب أقاموا فى جنوبى فرنسا ، وبخاصة فى مقاطعة بروفانس ابتداء من منتصف القرن الثامن . فإذا علمنا أن العربى كان يقرض الشعر بسليقته ، وأنه كان دائم التغنى بمحبوبته ، ويسيطر على خياله التأثر بالجمال ، أفلا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن هذه الجماعة من العرب قد لعبت دوراً فى نشوء شعر « التروبادور » الذى نشأ فى بروفانس بالذات ؟ وإذا أخذنا بما أثبته العلامة راندال فى كتابه « تكوين العقل الحديث » من أن الفكر الأوربى كان بطىء التكوين للغاية فى بدايته ، وأن الشعوب الأوربية كانت تحتاج إلى ضعف الوقت الذى تحتاجه الشعوب الشرقية لاستيعاب الثقافات ، لأدركنا كيف أن شعر التروبادور نشأ فى نهاية القرن الحادى عشر ، بعد أن مرت ثلاثة قرون من الاتصال المباشر بالعرب وبثقافاتهم سواء فى جنوبى فرنسا أم فى أسبانيا .

وقد ثبت من البحوث الحديثة أن « دانتى » شاعر إيطاليا الفحل قد استوحى فكرة « كوميديته الالهية » التى مثلت ثقافة أوربا المسيحية برمتها فى القرون الوسطى ، من مصادر عربية إسلامية ، استقاها « دانتى » من قصة الإسراء والمعراج ومن تعليقات وتفسيرات المفكرين العرب ، ومن مذاهب الصوفية وعلى الأخص كتابات « محى الدين بن عربى » . وقد أثبت هذا الرأى عالم أسبانى هو « ميجل آسين بالاثسيوس Miguel Asin Palacios » فى كتاب ترجم إلى الانجليزية بعنوان « الاسلام والكوميديا الآلهية Islam & the Divine Comedy » (١٩٢٦) .

وقد كرس آسين بالاسيوس أكثر من خمسة وعشرين عاماً من حياته فى بحث وتمحيص الفكر الاسلامى الفلسفى والدينى فى القرون الوسطى — سواء فى المشرق أم فى أسبانيا — وتأثيره فى ثقافة أوروبا المسيحية. ومكنته خبرته بفقه اللغة العربية، بالإضافة إلى تمكنه من فلسفة الكلام فى القـــرون الوسطى، أن يكشف كشوفاً هامة فيما يتعلق باللاهوت، وكيف أثر ابن رشد فى القديس « توما الاكوينى »، وابن عربى فى «ريموندلال»، وإخوان الصفا فى « أرسلمو دى تورميدا » الخ. . ولكن أهم اكتشاف قامت عليه شهرته هو موضوع الكتاب الذى ذكرناه ونعنى به اكتشافه أن النماذج الاسلامية، هى التى أوحت لدانتى بكوميديته الإلهيـــة.

ومن المؤلفات التى أثرت كذلك فى الأدب الأوربى مقامات «الحريرى». ويرى بعض النقاد شبهاً كبيراً بين شخصية « فيجارو » التى صورها بورمارشيه فى مسرحيته المعروفة « حلاق اشبيلية »، وبين شخصية « أبى زيد » بطل « المقامات ». فكلتا الشخصيتين تتألف عناصرها من الدهاء والخبث والمبالغة وسعة الحيلة وحسن التصرف، كل ذلك ممزوجاً بخفة الدم والمرح.

وقصة « دون كيشوت » للمؤلف الأسبانى « سرفانتس » ترجع إلى أصول عربية. فقد كان المؤلف سجيناً فى الجزائر وكثيراً ما صرح بأن مسودات كتابه قد كتبت أولا بالعربية.

وأخيراً لا ننسى أن قصة « روبنصن كروزو » المشهورة التى كتبها « ديفو Defoe » مأخوذة من القصة الفلسفية لابن طفيل « حى بن يقظان».

وقد ترجمها إلى اللاتينية « بوكوك » فى عام ١٦٧١ تحت عنـــوان « الفيلسوف المعلم لنفسه Philosophus Auto didactus ».

أما فى ميدان الدراسات الإنسانية فيكفى أن نشير إلى جهـود المفـكر والفيلسوف العربى الكبير العلامة عبد الرحمن بن خلدون الذى شهد له كبار علماء الغرب فى العصر الحديث بأنه كان الرائد الأول لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ . إذ سبق فى ذلك أوجست كونت بخمسمائة سنة تقريباً حين كتب مقدمته الخالدة فى القرن الرابع عشر الميلادى (أى الثامن الهجرى) . فقد أراد أن يكتب تاريخ الدولة الإسلامية كتابة تعتمد على الوثائق وعلى الدراسة الموضوعية . غير أنه رأى بثاقب نظره أن كتابة التاريخ لا تستقيم إلا إذا سبق ذلك دراسة للبيئة والحضارة والظروف الاجتماعية التى انبعثت منها حوادث التاريخ . وحين اقتنع بذلك شرع فى كتابة « مقدمة » لمؤلفه التاريخى الكبير ، وأصبحت هذه المقدمة فيما بعد أشهر ما كتب ابن خلدون لأنها وضعت أسس « علم العمران » أو علم الاجتماع كما نسميه اليوم . وتشتمل هذه المقدمة على دراسة الظواهر التى تتصل بالبيئة سواء أكانت بدوية أم حضرية ، وأثر حياة البداوة أو الحضارة فى طباع الناس وفى عقلياتهم ، ثم دراسة نظام الأسرة ، والقبيلة ، ودراسة العوامل التى تسمح لبعض الشعوب بالتفوق على غيرها ودراسة الاختلافات فى الطبقات وفى الحرف ، وتقسيم هذه الأخيرة إلى حرف تدر الربح ، وحرف تكفل العيش لأصحابها ، وأخـيرا دراسة العلوم والفنون وجميع التغيرات التى تنتج عن طبيعة الظروف المحيطة بالمجتمع ، والتى تميز المجتمع بطابع خاص .

هذا البرنامج الكامل الذى يضم جميع المسائل التى تتصل بحياة المجتمع يدل على مقدار فهم ابن خلدون لحقيقة الدراسة الاجتماعية وموضوع علم الاجتماع بما لا يختلف عما نفهمه اليوم . ومن العجيب أن علماء الغرب لم يفطنوا إلى القيمة العلمية لهذه المقدمة إلا منذ وقت قريب . فعكفوا على دراستها دراسة دقيقة وكتبوا عليها التعليقات والشروح التى تفيد كلها بأن ابن خلدون كان رائداً لكثير من علماء الغرب فى ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد . فيقول الاستاذ جاستون بوتول ، واليه يرجع الفضل فى توجيه أنظار علماء الغرب إلى أهمية آراء ابن خلدرن — يقول « إن ابن خلدون قد أبدى من الآراء ما جعله مبشرا بالأفكار الاجتماعية الحديثة ، وعلى الأخص تلك التى نشرها منتسكيو فى أوربا . وإن حديث المفكر العربى العظيم عن صلة الأخلاق بالحضارة تجعله رائدا بالنسبة لآراء « روسو » فى هذا الصدد » . » ويقول العالم الأمريكى « ناتانيل شميت » الأستاذ بجامعة كورنيل بأمريكا : « إن حديث ابن خلدون عن خواص المادة والإقليم والأرض والغذاء تجعله مفكراً سابقاً على مفكرى العالم الحديث من أمثال منتسكيو وسبنسر » . ويشهد العالم الايطالى « استيفانو كلوزيو » أن « المؤرخ العربى العظيم استطاع فى العصور الوسطى أن يكتشف مبادىء العدالة الاجتماعية والاقتصاد السياسى قبل « كونسيديران » و « ماركس » و « باكونين » ، وأنه « إذا كانت نظريات ابن خلدون عن حياة المجتمع المعقدة تضعه فى مقدمة فلاسفة التاريخ فإن إدراكه للدور الذى يؤديه العمل ونظام الملكية والأجور يضعه فى مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين . وأخيراً يتوج المؤرخ البريطانى الشهير

« أرنولد توينبي » هذه الآراء بتأكيده أن مقدمة ابن خلدون أعظم عمل من نوعه أبدعه أى عقل بشرى فى أى زمان ومكان . » .

ويهمنا فى هذا المجال أن نضيف إلى هذه المآثر مأثرة أخرى تتصل بأمجادنا القومية ، ونعنى بها فضل ابن خلدون على القومية العربية . فقد مارس هذه القومية ممارسة عملية حين مثل بنفسه دور المواطن العربى ، وتنقل بين البلاد والأقاليم العربية باحثاً دارساً محاولا جمع الشمل ورأب الصدع . وحاول بمجهوده العقلى الجبار تجميع العرب والعروبة بمفهومها الواسع على الصعيد الفكرى والتقدمى .

ننتقل الآن إلى ذكر فضل العرب فى ميدان العلوم التجريبية والطبيعية. ولا نستطيع أن نذكر قائمة علماء العرب جميعاً ، ولذلك سنقتصر على أهمهم : اهتم العرب بالطب وتفوقوا فيه ، وكانوا يجمعون إلى جانب بحوثهم فى الطب والعقاقير صفة البحث فى ظواهر الكون أو ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ، والحكمة (وما زال العوام حتى اليوم يطلقون على الطبيب اسم الحكيم) . وتفوق العرب كذلك فى استنباط كثير من أنواع العلاج ، وكانوا أول من أنشأ الصيدليات . ويقال إنهم أسسوا أول مدرسة للصيدلة ، وكتبوا أول كتاب فى « الفارماكوبيا » . وفى عصر الخليفة المأمون أصبح الصيادلة يمرون بامتحان قبل السماح لهم بممارسة مهنتهم . وعرف المجتمع العربى فى ذلك الحين نوعاً من الخدمة الطبية ، إذ كان الأطباء يوفدون إلى القرى والأرياف حاملين معهم الأدوية ليعالجوا كل من احتاج للعلاج . كما كان هناك أطباء يزورون السجون كل يوم لعلاج المسجونين.

ومثل هذه الإجراءات إذا اعتبرت اليوم عادية ، فإنها كانت فى ذلك الوقت تدل على وعى كبير ، واهتمام تام بمبادىء الصحة العامة التى لم تكن معروفة حينئذ فى بقية أنحاء العالم .

وأول مستشفى فى العالم الإسلامى أنشأه هارون الرشيد فى مطلع القرن التاسع الميلادى (أى الثالث الهجرى) ، ثم تعددت المستشفيات بعد ذلك حتى بلغ عددها ٣٤ مستشفى موزعة على البلاد المختلفة . وكانت المستشفيات تحتوى على أقسام خاصة بالسيدات كما ألحق بكل منها عيادة خارجية ، وكان بعضها يضم مكتبة طبية يرجع إليها المهتمون بالطب ، كما كانت تعطى فيها أحياناً محاضرات طبية .

وأهم الشخصيات التى ظهرت فى محيط الطب فى العالم العربى فى العصور الوسطى « الرازى » ، و « ابن سينا » . وقد اعترف علماء العرب بفضلهما ، وخلدت كلية الطب بجامعة باريس ذكراهما بلوحتين كبيرتين ما زالتا حتى اليوم تحتلان مكاناً بارزاً فى الصالة الكبرى بالكلية .

أما الرازى فقد عاش بين سنتى ٨٦٥ ، ٩٢٥ م ، ويعده العلماء والمستشرقون أكبر شخصية ظهرت فى محيط الطب فى القرون الوسطى . ويقال إنه حين كلف باختيار مكان مناسب لإقامة مستشفى بغداد الكبير ، أمر بوضع قطع من اللحم فى أنحاء متفرقة . ثم اختار المكان الذى ظلت فيه قطعة اللحم أطول مدة قبل أن تفسد . وقد ألف كتاباً مشهوراً فى

الكيمياء عرف باسم « كتاب الأسرار » ، وترجم إلى اللاتينية فى أواخر القرن الثانى عشر ، وظل حتى القرن الخامس عشر أهم المصادر عن المعلومات الكيماوية . وذكره الفيلسوف الانجليزى « روجر بيكون Roger Bacon » تحت عنوان « ما يتصل بالروح والجسد De Spiritibus Et Corporibus » . وما زلنا نحتفظ من مؤلفات الرازى بمخطوطات منها دراسة عن « الحصبة » ، وأخرى عن « الجدرى » . على أن أهم مؤلفات الرازى هو كتابه الجامع الذى سماه « الحاوى » ، وقد ترجم إلى اللاتينية فى عام ١٢٧٩ ، وترجمه طبيب يهودى من جزيرة صقلية يدعى « فرج بن سليم » . وهو معروف فى العالم الغربى تحت اسم Continens : وبعد أن أخترعت الطباعة ظهرت منه عدة طبعات أولها فى عام ١٤٨٦ . وظهرت الطبعة الخامسة فى فينيسيا (البندقية) عام ١٥٤٢ . وكما يدل عليه اسمه ، كان هذا الكتاب يهدف لأن يكون موسوعة (انسيكلوبيديا) تضم جميع ما عرف فى ذلك العصر عن مادة الطب . وهو يلخص جميع المعارف التى وصلت إلى العرب عن الطب اليونانى والفارسى والهندى ، ويضيف إلى ذلك ما ساهم به العرب أنفسهم فى ذلك الميدان من نظريات وآراء وطرق علاجية . وظلت مؤلفات الرازى تحتل مكانها البارز فى محيط الطب ، واعتبرها علماء الغرب مصدرهم الأساسى طوال قرون عديدة ، ولتعميم الفائدة منها كانت هذه المؤلفات — كما ذكرنا — أول الكتب التى ظهرت مطبوعة بعد اختراع الطباعة .

ويأتى بعد الرازى — بالنسبة لعلم الطب — الفيلسوف « ابن سينا » . وقد اعتبرت مؤلفاته الأساس الذى لابد من استيعابه لكل دارس فى

هذا الميدان . وتعدد نشر هذه المؤلفات الطبية باللاتينية والعبرية طوال العصور الوسطى . وفى العصور الحديثة ترجمت أجزاء منها إلى الانجليزية . وتحتوى تصنيفاته من الفارماكوبيا على ما يقرب من سبعمائة وستين عقاراً . ويقول الدكتور « وليم أوسلر » إن كتاب « الشفاء » لابن سينا قد اعتبر « إنجيل » الطب ، واحتل هذا المركز مدة تفوق بكثير المدة التى احتلها أى كتاب آخر .

ولا يخفى أن المعرفة فى العصور القديمة والوسطى كانت لا تعرف التخصص الذى نعرفه اليوم . فكان المفكرون والفلاسفة إلى جانب اشتغالهم بالفلسفة يعالجون المسائل الرياضية ، ويتكلمون فى الموسيقى والفلك بل وينظمون الشعر أحيانا . وقد يدهش كثير من الناس اليوم حين يعلمون أن عمر الخيام مؤلف الرباعيات المشهورة التى ترجمت إلى كثير من اللغات الأوروبية – كان يعتبر ضمن علماء الفلك والرياضة الممتازين . وكذلك الفيلسوف « الكندى » يعتبر من أهم الشراح لنظريات فيثاغورس فى الهندسة والرياضيات ، كما اشتغل بالكيمياء والبصريات ، وله آراء قيمة فى الموسيقى . وقد استمد نظريته فى البصريات من نظرية « اقليدس » ، وكان لها تأثير كبير فى ميدان هذا العلم مدة طويلة . إذ استوحى منها « روجربيكون » كثيراً من آرائه . أما عن كتاباته فى الموسيقى ، فقد دلت على تقدم هذا الفن فى البلاد الإسلامية قبل انتقال أصوله العلمية إلى أوربا .

على أن أعظم عالم فى الطبيعيات هو بلا شك « ابو على الحسن بن الهيثم » الذى عاش فى القاهرة بين سنتى ٩٦٥ – ١٠٣٩ ميلادية . إذ يمثل وحده

طفرة كبرى فى تطور البصريات وفسيولوجيا النظر . وقد ترجم مؤلفه فى « البصريات » إلى اللاتينية والايطالية ، وأصبح المرجع الأساسى لعلماء الطبيعة ، كما كانت أبحاثه التى كرسها لاختراع العدسة المكبرة هى الأساس الذى اعتمد عليه كل من « روجر بيـكون » ، « فيتلو » Witelo البولونى ، بعد ذلك بثلاثة قرون فى أبحاثهما الخاصة بالميكروسـكوب والتلسكوب . كما أن « فيتلو » الذى كتب أول مؤلف أوروبى فى البصريات فى القرن الثامن عشر ، استمد معظم آرائه من كتاب ابن الهيثم . وقد أطرح ابن الهيثم نظريتى « اقليدس » ، و« بطليموس » ومهد لنظريته الجديدة بوصف دقيق للعين ولعملية التنسيق فى الابصار المزدوج بواسطة العينين ، كما أنه فسر ظواهر الانكسار تفسيراً ينم عن عبقرية ، وكان أول من أشار إلى كيفية استخدام الغرفة السوداء ، فوضع بذلك أساس التصوير الفوتوغرافى . وحين أشاد علماء الغرب بفضله على العلم الأوربى لم يكن فى تقديرهم هذا أى أثر للغلو أو المبالغة ، إذ صرح العالم الرياضى « شال Chales » وهو من علماء القرن التاسع عشر أن « أبحاث ابن الهيثم كانت النواة الأولى التى انبثقت منها جميع النظريات الأوربية فى علم البصريات ، وأنه حتى ظهور أبحاث « كبلر » و « ليونارد » ظلت البحوث فى علوم الضوء والبصريات تعتمد كلها على كتابات ابن الهيثم .

ويعزى إلى العرب الفضل فى إدخال الطريقة التجريبية فى علوم الطبيعة والكيمياء وبذلك حققوا فيها تقدماً حاسماً بعد أن ظل هذان العلمان مدة طويلة قاصرين على الآراء النظرية التى قدمها فلاسفة اليونان . وقد قام علماء العرب بملاحظات دقيقة للظواهر وجمعوا حقائق كثيرة . وكلمة

« كيمياء » ذاتها كلمة عربية ويقال إنها ترجع إلى أصل مصرى قديم معناه « الغامض Obscur » .

ويعتبر « جابر بن حيان » أشهر اسم عربى فى مجال هذا العلم . وقد عاش فى الثلث الأخير من القرن الثامن (حوالى سنة ٧٧٦) . وبدأ بحوثه كمن سبقه من علماء اليونان والمصريين من الفكرة التى كانت تقول بأن جميع المعادن الشائعة كالقصدير والرصاص والحديد والنحاس يمكن تحويلها إلى ذهب أو فضة بعد معالجتها بطريقة كيمائية . ولكن فضله الأساسى هو فى إظهار أهمية الوسائل التجريبيـــة وتوضيح طرق استخـــدامها . ولذا فقد تقدمت الكيمياء على يديه نظرياً وعملياً . ويعتقد علماء الغرب أن « جابر بن حيان » هو مكتشف كثير من المركبات الكيمائية التى لم يرد ذكرها فى مؤلفاته الاثنين والعشرين . وهذه المؤلفات نفسها يحسبها البعض فيما ينوف عن مائة مؤلف ، ولكن من المؤكد أن الكثير منها منتحل ونسبة هذه المؤلفات إليه خير دليل على أنه منذ مطلع القرن الرابع عشر لم يكن هناك مؤلف يظهر فى الكيمياء إلا ويشير فى كثير أو قليل إلى جابر ابن حيان . وقد استطاع الباحثون المحدثون أن يستخرجوا من بين الخليط من الآراء والاكتشافات التى نسبت إليه بعض الحقائق التى اكتشفها فعلا . ومن ذلك أنه كان أول من وصف وصفاً علمياً عمليتين هامتين فى محيط الكيمياء ، ونعنى بهما عمليتى التكليس Calcination ، والاختزال Reduction . وأدخل كثيرا عن التحسينات على الوسائل التى كانت مستعملة فى عمليات التبخر ، والتسامى Sublimation والذوبان والتبلور . وتوصل إلى تحضير حامض الكبريتيك ، وحامض الأزوتيك ، ثم خلطها لإنتاج

ما نسميه « ماء النار » ، واستخدمه فى إذابة الفضة والذهب. ومن الناحية النظرية عدل فى نظريات أرسطو عن تركيب المعادن ، وظلت أراؤه مقبولة فى عمومها حتى ظهور الكيمياء الحديثة أى حتى القرن الثامن عشر .

* *

هذه أطراف من أمجاد العرب . ولو استطردنا فى حصرها والإلمام بجوانبها المتعددة فى شتى ميادين العلوم والفنون لاحتجنا فى ذلك إلى عدة مجلدات . وقد قامت هذه الحضارة — كما رأينا — على صفات أصيلة فى نفس العربى دعمتها سماحة الإسلام ، وتشجيع العلم وتكريم العلماء ، وتضامن شعوب الأمة العربية وتساندها للوصول إلى أهدافها السامية .

وإذا كانت الحضارة العربية اليوم تتطور لتساير تقدم العلم الحديث ، فإن ذلك يجب ألا ينسيها طابعها الخاص ، ويجب ألا يفنيها فى الحضارات الأخرى . إذ أن عناصر نهضتنا وتطورنا يجب أن تنبثق من طبيعة بيئتنا ونظمنا وتقاليدنا . وتؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة أن ما يصلح من النظم لمجتمع معين قد لا يصلح بالضرورة لمجتمع آخر . وما ينظر إليه من القواعد التشريعية والاقتصادية على أنه خير فى مجتمع بالذات قد يكون شراً أو ضرراً بالنسبة لمجتمع آخر .

وعلى ذلك فإن التطور الذى تحتمه طبيعة الحياة الحديثة فى عصر العلم والاختراعات يجب ألا ينسينا تقاليدنا القويمة . فالتطور يجب ألا يقضى على التقاليد كما أن التقاليد يجب ألا تعوق التطور . محافظة على الطابع الخاص مع تحول مستمر نحو ما يلائم الأوضاع الجديدة للحياة : هذان هما العاملان الأساسيان فى حياة المجتمعات . وتحقيق الانسجام بين هذين

العاملين هو الذى يكفل للمجتمع الاستقرار والتقدم . أما المجتمع الذى ينبذ تقاليده ويندفع فى جنون نحو كل ما هو جديد فإنه مجتمع مقضى عليه بالانحلال . كما أن المجتمع الذى يتعلق بأهداب التقاليد دون أن يكون له من المرونة ما يجعله يساير روح العصر ، ويتمشى مع الأوضاع الجديدة للحياة ، مجتمع مقضى عليه بالتأخر والتخلف .

هذه الفكرة ، فكرة المحافظة على طابعنا الخاص ، وعلى ملامح حضارتنا وتقاليدنا دون أن نفنى فى الشعوب الأخرى ، هى التى أوحت لقادة المجتمع العربى المعاصر بمبدأ « القومية العربية » .

فالقومية معناها تكتل وتضامن الشعوب ذات الحضارة الواحدة ، والأهداف الواحدة ، والآمال الواحدة . معناها الاستمرار فى تقوية الروابط التى كانت سر عظمة العرب ، وعظمة الحضارة العربية ، معناها الاستمرار فى أداء رسالة الحضارة العربية التى هى رسالة إنسانية صرفة ، وأن ندعم هذه الرسالة على أساس من العلم والمحبة والعدالة ، وأن ننهج نهج أوائلنا فى حمل هذه الرسالة إلى العالم أجمع .

لقد فشلت الحضارة الأوربية فى إقرار السلام وتوطيده ، بل إن تقدم العلوم عندهم أدى إلى الحروب لا إلى السلام ، كما أن تدهور المثل العليا ليس إلا نتيجة منطقية للحضارة الأوربية القائمة على عبادة المادة . فالأزمات التى يعانى منها العالم اليوم ، سببها انغماسه من المادية الجارفة ، والتعصب الممقوت ، والاعتماد على القوة وإخماد صوت الحق . فما أحوجه فى هذا الطور من تاريخه لأن ينتفع بما فى رسالة الحضارة العربية من إنسانية وروحانية ونورانية . وما أحوجه إلى مبادىء تخاطب الروح قبل أن تخاطب الجسد ، فتبدل خوفه أمناً ، وقلقه استقراراً وطمأنينه .

إن العرب — تمشياً مع رسالتهم الحضارية ، وما اشتملت عليه من أسس إنسانية — قد هبوا فى حاضرهم يدافعون عن حريات الأمم جميعاً وحقها المطلق فى تقرير المصير ، والدفاع عن حقوق الانسان ، والقضاء على كل تمييز عنصرى أو جنسى . والقومية العربية التى ننادى بها اليوم لا تتعارض مع الإنسانية . إذ أنها كوجود اجتماعى تاريخى للأمة العربية لابد أن تقوم ، ولابد أن تستند إلى أسس إنسانية عميقة ، يتصل من خلالها الشعب العربى اتصالا صحيحاً طبيعياً بالإنسانية كلها ، وينفعل انفعالا صادقاً بآلامها وآمالها ، ومشاكلها وأهدافها ، ويترجم هذا الانفعال إلى عمل إيجابى ومواقف عملية . فهو عن طريق الانفعال القومى أولا يصل إلى الانفعال الإنسانى وإذا لم يعمل الانسان على تحقيق إنسانية المجموع القومى الذى يحيا فيه ويربطه التاريخ به ، فلن يستطيع أن يعمل على تحقيق إنسانية الإنسانية جمعاء .

فالقومية العربية إذن ليست نزعة ضيقة انعزالية ، بل هى على العكس قومية متفتحة متفاعلة ، تأخذ وتعطى ، وتزيد الحضارة الإنسانية غنى وخصباً وشمولا ، والتجربة الإنسانية عمقاً ،. وإن الفهم الصحيح للقومية العربية كوجود اجتماعى ، لابد أن يوصلنا إلى رفض الفكرة العنصرية والجنسية فى تفسير القوميات ، لأن أى وجود قومى إنما يقوم على تفاعل عوامل اللغة والتاريخ ، والثقافة ، والتقاليد ، والأهداف ، وليس على تخيلات وهمية عن الدم والجنس . والفهم الصحيح الواعى للوجود القومى العربى مستمد ، بلاشك ، من عناصر حضارتنا الانسانية التى تقوم على أساس احترام الإنسان وتقديسه ، واحترام حقه فى الحياة الحرة الكريمة ،

وعلى أساس تحقيق المساواة بين جميع أفراد الأمة ، وتحقيق التوازن فى العلاقة بين الفرد والمجتمع .

ونحن نشهد اليوم أن الرسالة العربية الانسانية ، تنمو فى نهضتها الحاضرة مع نمو نضالنا ضد التأخر والرجعية ، وتستهدف إرساء جميع العلاقات الإنسانية على أساس الحق والعدل والمساواة والمنفعة المتبادلة . وهى فى جوهرها تعبير عن إيجابية الأمة العربية ، وبعدها عن التعصب والانعزالية ، وتعبير عن حيوية الأمة العربية لأنها تقوم على مبدأ الأخذ والعطاء تتأثر بالتجربة الإنسانية كما تؤثر فيها من خلال تجربتها القومية .

* *

وهكذا نرى ، أن العرب فى ماضيهم وفى حاضرهم قد عملوا على نشر رسالة الحضارة والإخاء ، وتطوير العلوم والمعارف خدمة للإنسانية . فهل لنا أن نأمل فى أن يتخذ علماء العالم اليوم وقادته من هذا المثل الأعلى نبراساً لهم يهتدون به لتحقيق مما تصبو إليه الإنسانية من أمن وسلام ؟

فهرس الكتاب

من إنتاج المؤلف

ا — كتب مترجمة :

١ — المدخل فى علم الاجتماع . تأليف مونييه . ١٩٥٣ (نفد) .

٢ — الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية . تأليف ليفى برول (بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم) . ١٩٥٣ .

٣ — فلسفة أوجست كونت . تأليف ليفى برول (بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم) . ١٩٥٤ .

٤ — التربية الأخلاقية . تأليف إميل دوركيم . ١٩٥٥ (نفد) .

٥ — طبقات المجتمع . تأليف أندريه جوسان (سلسلة الألف كتاب) ١٩٥٦ .

٦ — قواعد المنهج فى علم الاجتماع . تأليف دوركيم (بالاشتراك مع الدكتور محمود قاسم) . الطبعة الثانية ١٩٦١ .

ب — كتب مؤلفة :

٧ — المجتمع والمشكلات الاجتماعية . ١٩٥٢ (نفد) .

٨ — التطور فى الحياة وفى المجتمع . ١٩٦٧ .

٩ — الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . دار المعارف ١٩٦٧ .

١٠— مبادئ علم الاجتماع . دار المعارف ١٩٦٨ .





١٠٠٠ م   ١٠٧٠٦٦

الناشر دار المعارف بمصر — ١١١٩ كورنيش النيل
منطقة الاسكندرية ٤٤ شارع سعد زغلول — ٢ ميدان التحرير (المنشية)